



João José Reis
e Eduardo Silva

NEGOCIAÇÃO E CONFLITO

A RESISTÊNCIA NEGRA
NO BRASIL ESCRAVISTA



COMPANHIA DAS LETRAS

Capa:
Ettore Bottini
sobre *Costumes da Bahia*, gravura
de Rugendas

Preparação:
Stella Weiss

Revisão:
Luciane Rasper
Xô Minervino

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Silva, Eduardo.
Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil
escravista / Eduardo Silva, João José Reis. — São Paulo:
Companhia das Letras, 1989.

ISBN 978-85-7164-066-5

1. Escravidão - Brasil - Condições dos escravos 2.
Escravidão - Brasil - História 3. Escravidão - Brasil -
Insurreições etc. 4. Escravos - Brasil - Emancipação I. Reis,
João José II. Título. III. Título: A resistência negra no Brasil
escravista.

CDD-326.90981

89-1805

-305.560981

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil: Escravidão: Aspectos políticos 326.0981
2. Brasil: Escravidão: Condições dos escravos: Sociologia
305.560981
3. Brasil: Escravidão e emancipação: Ciência política
326.0981
4. Brasil: Escravidão e senhores: Conflitos: Sociologia
306.560981

2009

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (11) 3707-3500
Fax: (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br

SUMÁRIO

Introdução	7
1. Entre Zumbi e Pai João, o escravo que negocia	13
2. A função ideológica da brecha camponesa	22
3. Nas malhas do poder escravista: a invasão do Can- domblé do Accú	32
4. Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação	62
5. O jogo duro do Dois de Julho: o “Partido Negro” na Independência da Bahia	79
6. O levante dos malês: uma interpretação política	99

APÊNDICES

1. Tratado proposto a Manuel da Silva Ferreira pelos seus escravos durante o tempo em que se conservaram levantados (c.1789)	123
2. Carta de João Dias Pereira Guimarães ao visconde de Camamú (1828)	124
3. Carta de Antonio Gomes de Abreu Guimarães ao vis- conde de Camamú (1829)	128
Notas	131
Referências bibliográficas	143

INTRODUÇÃO

O personagem central deste livro é o escravo. O enredo é sua resistência permanente a ser um mero objeto nas malhas do sistema. É a história de homens e mulheres vivendo os seus limites.

O primeiro capítulo discute as limitações dos estudos que vêem a escravidão como um sistema absolutamente rígido, quase um campo de concentração, em que o escravo aparece como vítima igualmente absoluta; ou, ao contrário, dos estudos que enfatizam o heroísmo épico da rebeldia. Os escravos não foram vítimas nem heróis o tempo todo, se situando na sua maioria e a maior parte do tempo numa zona de indefinição entre um e outro pólo. O escravo aparentemente acomodado e até submisso de um dia podia tornar-se o rebelde do dia seguinte, a depender da oportunidade e das circunstâncias. Vencido no campo de batalha, o rebelde retornava ao trabalho disciplinado dos campos de cana ou café e a partir dali forcejava os limites da escravidão em negociações sem fim, às vezes bem, às vezes malsucedidas. Tais negociações, por outro lado, nada tiveram a ver com a vigência de relações harmoniosas, para alguns autores até idílicas, entre escravo e senhor. Só sugerimos que, ao lado da sempre presente violência, havia um espaço social que se tecia tanto de barganhas quanto de conflitos. Essa abordagem que vê a escravidão sobretudo da perspectiva do escravo, um escravo

real, não reificado nem mitificado, só muito recentemente vem ganhando corpo na historiografia brasileira.

O capítulo seguinte discute um aspecto dessa resistência silenciosa. Em várias regiões do Brasil — assim como em outras regiões escravistas do Novo Mundo — os escravos frequentemente brigaram e conseguiram obter dos senhores o direito a um pedaço de terra para sua subsistência e até o direito de vender algum excedente da produção. Trata-se da chamada “brecha camponesa”, assunto a que Ciro Cardoso dedicou todo um livro recentemente. A “brecha” podia interessar aos senhores como fator de redução dos custos de manutenção da escravaria ou como estratégia de controle social, mas seu tamanho — medido quer em tempo de trabalho, quer em espaço cultivado — era sempre objeto de disputa. O barão de Pati do Alferes e os cafeicultores fluminenses em geral tinham uma consciência cristalina de manipulação da brecha como mecanismo de dominação ideológica. Suas idéias a esse respeito podem ser examinadas com grande margem de segurança. Contudo, infelizmente, não podemos conhecer o pensamento de seus escravos sobre a matéria senão através das entrelinhas de um manual de fazendeiro escrito pelo barão, cartas e outros documentos, onde percebemos que o que aparentava ser concessão senhorial resultava de barganhas entre senhores e escravos, barganhas cheias de malícias de ambas as partes. Se os barões cedem e concedem, é para melhor controlar. Onde os escravos pedem e aceitam, é para melhor viver, algo mais que o mero sobreviver.

As reivindicações, e mesmo a luta dos escravos nos engenhos ou fazendas, não se esgotavam na defesa de padrões materiais de vida, mas incluíam, no mesmo passo, a defesa de uma vida espiritual e lúdica autônoma. Ao lado de demandas por terra e melhores condições de trabalho, os rebeldes do engenho Santana, na Bahia, também exigiam o direito de poderem “cantar, folgar e brincar” sem consentimento prévio do feitor (ver apêndice 1). Numa outra ocasião, em 1828, os escravos e libertos de um terreiro de candomblé na periferia da cidade da Bahia protestaram, usando as vias legais do sistema, contra a invasão e depredação de seu templo pela po-

lícia. No terceiro capítulo discutimos como esses filhos-de-santo não se intimidaram diante do arrogante juiz de paz da freguesia e não se acanharam em levar sua queixa à maior autoridade da província. Fazendo alianças com libertos, crioulos e mesmo brancos, ou procurando esconder-se atrás das costas largas de seus senhores, os escravos afirmavam seu direito de tocar, dançar, cantar e brincar em homenagem a seus deuses, sem a intromissão da polícia. Poucas instituições negras desenvolveram e aperfeiçoaram como o candomblé a sabedoria da negociação escrava.

Quando a negociação falhava, ou nem chegava a se realizar por intransigência senhorial ou impaciência escrava, abriam-se os caminhos da ruptura. A fuga era um deles. Os escravos fugiam pelos mais variados motivos: abusos físicos, separação de entes queridos por vendas ou transferências inaceitáveis ou o simples prazer de namoro com a liberdade. Conhecedores das malhas finas do sistema, escapavam muitas vezes já com intenção de voltar depois de pregar um “susto” no senhor e, assim, marcar o espaço de negociação no conflito. Quando davam sorte, conseguiam; quando não, voltavam pelo laço de um capitão-do-mato mais ligeiro e competente. Outras fugas — que também podiam acabar mal — visavam e muitas vezes conseguiam ser um compromisso mais definitivo com a vida livre. Eram rupturas reais com a dominação senhorial. Essa última opção tornou-se bem popular ao longo da segunda metade do século XIX, quando as idéias anti-escravistas e a formação de núcleos urbanos maiores e próximos a áreas densamente escravistas proporcionaram refúgio material e ideológico aos fugitivos. A soma de fugas individuais e coletivas frequentemente resultava em quilombos onde os fugitivos tentavam inventar a liberdade na “terceira margem” do regime escravocrata.

Se o quilombo ainda permitia alguma convivência, embora incômoda e perigosa com o sistema, as revoltas significavam ruptura absoluta e quase sempre trágica para os escravos nelas envolvidos. Mas a própria possibilidade de rebelião — bem como de fugas e quilombos — funcionava como um limite aos excessos de tirania senhorial. Pode-se dizer, sem

pieguismo, que o sacrifício dos rebeldes não foi em vão, pois os que não entravam nos levantes, e mesmo os levantados cujas vidas os senhores poupavam para evitar prejuízo, podiam passar a manipular o medo senhorial de nova rebelião. Esses temas e outros sobre enfrentamentos críticos entre senhores e escravos fazem parte do quarto capítulo.

Fugas, quilombos e revoltas ocorriam mais frequentemente quando os escravos percebiam que os homens livres, os brancos sobretudo, estavam divididos. Nos dois últimos capítulos exemplificamos tal situação com dois estudos de caso baianos.

Na Bahia, terra de densa e inquieta população escrava, a separação de Portugal dependeu de uma guerra que dividiu não apenas portugueses e brasileiros, mas diversos grupos entre estes últimos. Ao longo da luta, escravos, libertos e homens livres — na sua maioria crioulos e mulatos — tentaram romper o cerco racial e social do paradigma colonial e ganhar um lugar melhor no Brasil independente. Foram barrados pela elite, que conseguiu imprimir uma direção conservadora à “revolução” da Independência. Foram também desfavorecidos pela falta quase absoluta de unidade. Os agitadores branco-mestiços federalistas e republicanos não fizeram da abolição causa sua. Os escravos crioulos insinuaram desejos de se libertarem com o país, mas não incluíram africanos natos no projeto. Talvez uns poucos escravos africanos ladinos tenham também pensado e falado em liberdade tal como os crioulos, mas entre eles prevaleceriam as tentativas de rebeliões fortemente étnicas, localizadas, de pouca monta, uma delas terminada com um verdadeiro massacre dos insurretos. A Guerra da Independência, no entanto, enfraqueceria o controle individual da escravaria e as fugas se multiplicariam para não mais voltar ao nível “normal” de antes.

Na Bahia, o período que se seguiu à Independência viu crescer a insubordinação dos escravos africanos e seus aliados libertos. Muitas revoltas aconteceram antes daquela mais espetacular, em 1835, tema do último capítulo. A chamada revolta dos malês foi capitaneada por escravos e libertos muçulmanos, principalmente nagôs e haussás, que organizaram uma

sofisticada rede conspiratória. Dela também participaram escravos não islamizados, em geral mobilizados em função de pertencerem à etnia africana majoritária na Bahia da época, os nagôs. Embora a revolta não tenha sido obra exclusivamente de nagôs e muçulmanos *escravos*, pois dela também participaram *libertos* africanos, o movimento estava diretamente relacionado com as relações escravistas na cidade da Bahia. Ali, escravos e libertos, trabalhando juntos no sistema de ganho ou simplesmente vivenciando a maior flexibilidade (inclusive do anonimato) proporcionada pelo ambiente urbano, desenvolveram ou aprofundaram solidariedades étnicas e religiosas a partir das quais puderam organizar um discurso convincente de crítica à escravidão baiana. A rebelião teve uma multiplicidade de sentidos religiosos, étnicos e classistas, que se entrecruzaram num momento de crise da hegemonia senhorial numa Bahia politicamente dividida.

Tratamos, portanto, no decorrer do livro, de atitudes às vezes paradoxais na aparência, mas atitudes concretas, pois a vida concreta do escravo era algo como um jogo de capoeira — luta, música e dança a um só tempo. Quilombolas que reivindicam liberdade para “brincar, folgar e cantar”; religiões de santos guerreiros e santos de paz.

• • •

A maioria dos capítulos apareceu em revistas especializadas, de circulação limitada e difícil acesso ao público, cada vez maior, que se interessa pelos assuntos aqui tratados. Para esta edição, os autores discutiram e revisaram o texto original, acrescentando novas informações e fazendo algumas mudanças de estilo e argumentação. Os capítulos “Entre Zumbi e Pai João”, “A função ideológica da brecha camponesa” e “Fugas, revoltas e quilombos” foram escritos por Eduardo Silva; “Nas malhas do poder escravista”, “O jogo duro do Dois de Julho” e “O levante dos malês”, por João José Reis. Esses estudos são frutos de pesquisas no Rio de Janeiro e

Bahia, e da constante troca de idéias entre os autores há, pelo menos, quatro anos.

Trabalhos de pesquisa não se fazem no isolamento. Gostaríamos de agradecer, pelos comentários e informações, a Américo Jacobina Lacombe, Francisco de Assis Barbosa, Rosa Maria Barboza de Araújo, Vivaldo da Costa Lima, Yvonne Maggie, Julio Braga, Renato da Silveira e especialmente Paulo César Souza, que além de comentar partes do texto também funcionou como conselheiro editorial. Amélia e Graça foram leitoras particularmente cuidadosas.

Queremos registrar ainda o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), da Fundação Casa de Rui Barbosa e do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia.

*Eduardo Silva
João José Reis*

Novembro de 1988

1

*ENTRE ZUMBI E PAI JOÃO,
O ESCRAVO QUE NEGOCIA*

A imensa massa populacional que se transferiu do continente africano para a colônia portuguesa não pode ser analisada apenas como “força de trabalho” e, por isso, muitos historiadores, hoje, procuram discernir os caminhos, nem simples nem óbvios, através dos quais os escravos fizeram história. Um fator do possível, parodiando Goldmann, mas que não pode ser esquecido.¹

A longa experiência colonial, no tocante às formas básicas de relacionamento, tem sido sintetizada através de uma dicotomia que permanece extremamente forte em nossa mentalidade coletiva. De um lado, Zumbi de Palmares, a ira sagrada, o treme-terra; de outro, Pai João, a submissão conformada.²

Um outro campo de reflexão pode ser encontrado, ainda, em certos padrões de relacionamento, de negociação, que aparecem desde os primeiros tempos e que não podem ser explicados apenas pela via do paternalismo, mas que são, em boa medida, forçados pelos próprios escravos. Esses procedimentos não passaram despercebidos aos contemporâneos. “Uns chegam ao Brasil”, escreve Antonil, “muito rudes e muito fechados e assim continuam por toda a vida. Outros, em poucos anos saem ladinos e espertos, assim para aprenderem a doutrina cristã, como para buscarem modo de passar a vida.”³ Estes, os “ladinos e espertos”, é que construiriam o

vigoroso edifício de sincretismos de que somos herdeiros: o sincretismo religioso, lingüístico, culinário, musical etc. De fato, como já foi tantas vezes estudado, as culturas negras, isoladas na diáspora, nos limites da pressão humana, tudo digerem e tudo transformam no objeto novo que será o Brasil.

O simples exame da participação dos cativos na população total do país, altíssima até os inícios do século passado (Quadro 1), nos permite duvidar que uma sociedade com tal desproporção entre homens livres e escravos pudesse gozar de alguma estabilidade sem que, ao lado da violência, ou melhor, do “temor da violência”, não passassem poderosas correntes de negociação e sabedoria política. Esta suposição reforça-se quando verificamos que nas revoltas, como as do ciclo de 1835, na Bahia, os libertos podiam formar lado a lado com os escravos.

No Brasil como em outras partes, os escravos negociaram mais do que lutaram abertamente contra o sistema. Trata-se do heroísmo prosaico de cada dia. “Apesar das chicotadas, das dietas inadequadas, da saúde seriamente comprometida ou do esfacelamento da família pela venda, os escravos conseguiram viver o seu dia-a-dia”, conforme analisou Sandra Graham. “Relativamente poucos, na verdade, assassinaram seus senhores, ou participaram de rebeliões, enquanto que a maioria, por estratégia, criatividade ou sorte, ia vivendo da melhor forma possível.”⁴ Como verbalizaram os próprios escravos, no Sul dos Estados Unidos, “os brancos fazem como gostam; os pretos, como podem”.⁵

A QUESTÃO DAS FONTES

A abordagem da escravidão a partir do escravo pode esbarrar, contudo, em alguns problemas sérios. O mais conhecido e lamentado destes é, sem dúvida, a carência de fontes. O historiador, contudo, está condenado a trabalhar com as fontes que encontra, não com as que deseja. Esta é, aliás, a sua sina, ciência e arte. É necessário, pois, relativizar o pro-

blema das fontes, não imaginando nunca que ele possa impedir os avanços. A escravidão é um dos temas mais dinâmicos da historiografia brasileira e, afinal, Rui Barbosa não pode ser eternamente responsabilizado pelo que não fez.⁶

QUADRO 1

Participação de homens livres e escravos na população total

	1789		1818		1864	
	N	%	N	%	N	%
Livres	1 666 000	51	1 887 900	49	8 530 000	83
Escravos	1 582 000	49	1 930 000	51	1 715 000	17
Total	3 428 000	100	3 817 000	100	10 245 000	100

Fonte: Perdigão Malheiros, *A escravidão no Brasil*, 2ª ed., São Paulo, 1944, 2 v., pp. 197-8.

Não podemos, por outro lado, desconhecer que no Brasil, diferentemente do que ocorreu nos Estados Unidos, a documentação diretamente produzida por escravos parece ter sido, realmente, muito pequena. Aqui, como sabemos, menos de um em cada mil escravos sabia ler e escrever (Quadro 2). Por isso, a questão das fontes não parece ser tanto quantitativa, mas qualitativa.

O pouco que temos deve ser adequadamente explorado, eis um primeiro ponto. Qualquer indício que revele a capacidade dos escravos, de conquistar espaços ou de ampliá-los segundo seus interesses, deve ser valorizado. Mesmo os aspectos mais ocultos (pela ausência de discursos) podem ser apreendidos através das ações. Tantas vezes considerados como simples feixes de músculos, os escravos falam, frequentemente, através deles. Suas atitudes de vida parecem indicar, em cada momento histórico, o que eles consideravam um direito, uma possibilidade ou uma exorbitância inaceitável.

Nas linhas que se seguem desenvolveremos um pouco mais, dada a sua capital importância, a questão do escravo enquanto parte ativa da sociedade. Na verdade, escravos e senhores manipulam e transigem no sentido de obter a colaboração um do outro; buscam — cada qual com os seus objetivos, recursos e estratégias — os “modos de passar a vida”, como notou Antonil.

A questão da “brecha camponesa” ou, em termos mais amplos, da economia própria dos escravos, será objeto do próximo capítulo. Outros aspectos que denunciam a capacidade de criar ou preservar espaços dentro do sistema têm merecido a atenção dos especialistas. Começamos já, em alguns campos, a superar as generalizações mais esquemáticas a que estávamos obrigados até algum tempo atrás. Quanto à valorização do escravo como agente histórico, deve ser ressaltada a contribuição de Antonio Barros de Castro.⁷ A família escrava, mais estável e mais presente do que podíamos imaginar até muito recentemente, tem se esclarecido graças aos trabalhos de Robert Slenes.⁸

QUADRO 2

Proporção de alfabetizados entre os escravos, 1872

	Homens	Mulheres	Total
Alfabetizados	1	0,6	0,9
Analfabetos	999	999,4	999,1
Total	1000	1000	1000

Fonte: Adaptação de R. Conrad, *Os últimos anos da escravidão no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975, p. 358.

Também a questão da criminalidade, parte integrante da multifacetada resistência escrava, tem mostrado uma face nova, como se vê nos trabalhos de Silvia Lara e Maria Helena Machado.⁹ Outro problema que tem sido estudado, com

grande proveito, é o das manumissões. O aspecto humanitário da concessão das cartas de alforria, por exemplo, foi bastante relativizado graças às pesquisas de Katia Mattoso e Stuart Schwartz. Estudando as cartas de liberdade na Bahia, entre 1684 e 1850, Mattoso e Schwartz revelam que cerca de metade dos libertos obtiveram alforria pela compra e, em torno de um quarto deles, de forma condicional. Lígia Bellini, na mesma trilha, enfatizou a alforria como o feliz resultado de uma negociação cotidiana com o senhor.¹⁰ A vida desses libertos, sua sujeição pessoal e política no Brasil, bem como a comunidade que alguns deles formam em Lagos, na Nigéria, foram estudadas por Pierre Verger, Inês Oliveira e Manuela Carneiro da Cunha.¹¹

Novos estudos, por toda parte, têm sugerido uma outra questão da maior importância: uma parcela não desprezível da população cativa foi capaz de operar com êxito dentro da economia de mercado. Embora o direito dos escravos ao pecúlio só tenha sido reconhecido, em lei formal, muito tardiamente (1871), ele sempre existiu na prática. Com efeito, alguns escravos puderam, à custa de duro empenho, acumular o capital necessário para retirar-se, enquanto pessoa, do rol dos instrumentos de produção.

Além das fugas e insurreições, a liberdade podia ser obtida, ainda, através da criatividade, da inteligência e do azar. Alguns procuram aproveitar conjunturas favoráveis, como Bento, escravo do tenente-coronel Fernando Martins França, que solicitou à Tesouraria Provincial do Paraná empréstimo da quantia necessária à sua alforria, comprometendo-se, em troca, a trabalhar como servente pelo tempo necessário. Outros, como Antonia, escrava de Fausto Bem Viana, esfavavam-se em serviços extras e depositavam suas economias, de tostão em tostão, na caderneta da Caixa Econômica. Outros, como Domingos, mais confiantes na boa estrela do que em cadernetas, arriscam as economias em bilhetes de loteria e sonham com o prêmio da liberdade. Outros, como os escravos de Morretes, agem em conjunto e, com o apoio do vigário local, solicitam o seu quinhão na esmola que o imperador dera para a libertação de escravos. Outros ainda, recorrem a

expedientes considerados ilícitos, como o roubo, ou espremem o cérebro em complicados planos. A africana Rita e sua filha Vicença, por exemplo, apropriaram-se dos documentos necessários e se fizeram passar por libertas homônimas já falecidas.¹²

A iniciativa dos escravos revela-se, ainda, quando recorrem às autoridades — seja através das irmandades do Rosário, que se organizam desde a era colonial, seja, mais tarde, através dos clubes abolicionistas — contra o arbítrio ou desonestidade dos senhores. A luta, às vezes, podia fazer-se também à moda burguesa, através de pressões para o cumprimento das leis. Felizarda, por exemplo, recorreu ao Poder Judiciário contra Ana Maria da Conceição, sua proprietária, que pretendia abocanhar as economias que amealhara para comprar a própria liberdade. Já Carlota, que pertenceu a Lino Ferreira, obteve a liberdade em Juízo conseguindo provar que tinha sido importada depois da Lei de 1831 — uma lei apenas para “inglês ver”, como se dizia — e lutava, ainda, pela libertação de seus três filhos.¹³

Muito tem sido revelado, recentemente, graças ao exame de questões técnicas relativas à especialização do trabalho. Uma das tecnologias mais complexas da época, a fabricação de açúcar não seria simplesmente viável sem uma negociação, um acordo sistêmico qualquer, entre senhores e escravos. O problema foi muito bem colocado por Schwartz, em dois pontos: o risco de sabotagem, que era enorme, e a necessidade de conhecimentos técnicos específicos. “Na produção de açúcar”, escreve ele, “a sabotagem era um perigo constante. Fagulhas nos canaviais, limão nas tachas, dentes quebrados na moenda — tudo podia arruinar a safra.” Na verdade, a produção açucareira exigia destreza e arte: “O problema nunca se limitava simplesmente a quantidade ou a produtividade dos trabalhadores, mas dependia também de suas qualidades e de sua cooperação”.¹⁴

Mesmo nas fazendas de café, uma atividade muito mais simples quando comparada à agroindústria açucareira, a quebra desse “acordo” provocava grandes transtornos aos

proprietários. Sebastiano, por exemplo, que sempre fora um bom pedreiro, “mestre de seu ofício”, perdeu, em 1856, a — digamos — disposição de colaborar. O proprietário mandou espancá-lo durante um mês inteiro, fazendo de suas costas “uma chaga viva”, mas Sebastiano não se emendava. Se continuassem os castigos, o senhor sofreria o prejuízo da morte de um escravo especializado e, por isso, resolveu vendê-lo o mais rápido possível. Temendo esse tipo de reação obstinada, o barão de Pati do Alferes, dois anos mais tarde, ao desativar uma velha fazenda improdutiva, não ousou — como seria de seu interesse — dividir seus 140 escravos por todas as suas propriedades, segundo as necessidades de cada uma. Preferiu, ao contrário, transferi-los para um único lugar, a fazenda da Conceição, porque “separar aqueles escravos uns dos outros e dividi-los pelas outras fazendas, estando acostumados a viverem juntos em família”, explica ele ao comissário na Corte, “seria, além de impolítico, desgostá-los separando-os de uma tribo”.¹⁵

Fazendeiro experiente, o barão de Pati procurava, no século XIX, ser *político* com seus escravos para evitar o pior. Seguiu, sem o saber, a orientação traçada um século e meio antes por Antonil: “Os que desde novatos se meterem em alguma fazenda, não é bem que se tirem dela contra sua vontade, porque facilmente se amofinam e morrem”.¹⁶ Ou se revoltam, como poderíamos acrescentar.

A capacidade de opor-se aos projetos do senhor foi, algumas vezes, muito forte. Nem sempre os poderosos senhores, ou seus prepostos, conseguiram, mesmo no campo estrito da produção, impor suas vontades, ritmos e interesses. No engenho Santana de Ilhéus, em 1753, os escravos trabalhavam menos de cinco horas por dia e, quando exortados à faina, respondiam, criticando abertamente a alimentação que recebiam, que a “barriga puxa o boi”. O administrador — que temia esse tipo de resposta, fugas e revoltas — já não se atrevia a repreendê-los e, muito menos, a castigá-los.¹⁷

Ainda no engenho Santana de Ilhéus, quase quatro décadas depois, em torno de 1789, alguns escravos rebelados expressaram claramente suas posições através de um *Tratado de Paz*. “O documento, notável a muitos títulos”, conforme a justa avaliação de Barros de Castro, “vem levantar uma ponta do véu de ignorância que encobre a atuação dos escravos como agentes históricos, capazes de traduzir os seus interesses em reivindicações e exercer pressões no sentido da transformação do regime que os oprime.”¹⁸

Esse documento — que se encontra no apêndice 1, no final deste volume — foi divulgado originalmente por Stuart B. Schwartz¹⁹ e, desde então, tem suscitado importante debate acadêmico. Pode-se, realmente, defender — como o fizeram Schwartz e Castro —, ou negar — como fez Gorender — o caráter “revolucionário” das propostas expressas no *Tratado*. Seja como for, já não é possível pensar os escravos como meros instrumentos sobre os quais operam as assim chamadas forças transformadoras da história.²⁰ Não podemos, tampouco, pensá-los como um bloco homogêneo apenas por serem escravos. As rivalidades africanas, as diferenças de origem, língua e religião — tudo o que os dividia não podia ser apagado pelo simples fato de viverem um calvário comum. Os insubmissos de Santana de Ilhéus pretendiam jogar o fardo maior do sistema nas costas dos negros “mina”. Mina, no documento, significa “escravos africanos”, em oposição aos revoltosos, que eram crioulos. Perceber esta divisão é extremamente importante porque ela indica possibilidades diferenciadas de negociação: maiores para os “ladinos”, conhecedores da língua e das manhas para “passar a vida”; menores para os africanos recém-chegados, que ainda desconheciam a língua e as regras, os chamados “boçais”.

A história da rebeldia no engenho Santana não parou aí. Nos inícios do século XIX, em 1821, seus escravos novamente depuseram as ferramentas de trabalho e ocuparam as terras durante três anos. Em 1824, com a repressão, uma parte deles se embrenhou nas matas, formando pequenos quilombos, e

outra parte se sujeitou ao trabalho. Poucos anos depois, em 1828, os que permaneceram no engenho ameaçam nova rebelião, provocando uma forte vaga repressiva que se estende também aos quilombos, aliados naturais dos conspiradores. Nesses quilombos, aliás, a tropa punitiva descobriu uma eficiente economia camponesa (ver apêndice 2).²¹

Os proprietários, e a sociedade como um todo, foram sempre obrigados a reconhecer um certo espaço de autonomia para os cativos. Nas terras dos beneditinos, à margem do rio Jaguaribe, em Pernambuco, os escravos assumiram inteiramente — e isso parece ter sido um ponto de honra para eles — a festa de Nossa Senhora do Rosário, sua padroeira. “As despesas que correm são satisfeitas pelos escravos”, anotou um viajante, “(...) e a festa é inteiramente dirigida por eles, três frades oficiariam no altar, mas os foguetes, fogos-de-vista e todos os outros artigos são providenciados pela comunidade escrava.”²² O mesmo poderíamos dizer sobre as festas de padroeiras organizadas, colônia afora, pelas irmandades de cor.²³

A conservação de antigos costumes também faz parte desse quadro. Pensamos, aqui, nas coroações dos reis de congo, tão presentes em Pernambuco, Ceará e outras províncias do Norte;²⁴ ou em outras coroações semelhantes, como aquela de 1748, no Rio de Janeiro, quando o escravo Antônio tornou-se rei da nação reboło.²⁵ Instituições como essas são, claramente, frutos de uma enorme negociação política por autonomia e reconhecimento social. É nessa micropolítica que o escravo tenta fazer a vida e, portanto, a história.

A FUNÇÃO IDEOLÓGICA DA BRECHA CAMPONESA

A existência de uma margem de economia própria para o escravo promete provocar, em futuro próximo, interessantes debates entre especialistas. Embora razoavelmente estudado nos Estados Unidos e, sobretudo, no Caribe, esse aspecto do sistema colonial escravista tem sido tradicionalmente negligenciado pela historiografia brasileira. Dois motivos parecem ter contribuído para o atraso nesse campo: em primeiro lugar, as correntes mais tradicionais, quando esbarraram com o fenômeno, valorizaram-no unicamente como indicativo da liberalidade dos senhores, sem perceberem, por isso, suas motivações mais profundas. Outras vertentes historiográficas, ao contrário, muito raramente (ou nunca) colocaram o problema. Por falta de um contato mais aprofundado com documentos de arquivo, terminaram por enquadrar a questão em termos puramente lógico-abstratos: o escravo, enquanto *res*, instrumento de produção, propriedade de outrem, não teria, simplesmente, uma economia própria.

Na história concreta, contudo, o escravismo americano freqüentemente admitiu, e mesmo estimulou, a existência de uma “brecha camponesa” para os cativos. Nossa proposta, neste capítulo, é reavaliar a contribuição de um importante documento sobre a cafeicultura escravista — *Memória sobre a fundação de uma fazenda na Província do Rio de Janeiro*, do barão de Pati do Alferes — para o avanço das discussões sobre

o tema. Desejamos salientar, aqui, não apenas o aspecto econômico dessa prática, como já tem sido ressaltado, mas sobretudo a sua função enquanto mecanismo de manutenção da ordem escravista.

Localizaremos, em primeiro lugar, a *Memória* e seu autor no contexto da cafeicultura fluminense; abordaremos, em seguida, a questão da disciplina no sistema escravista; destacaremos, finalmente, a problemática da “brecha camponesa” como mecanismo de controle ou, em outros termos, a sua função ideológica.

FUNDAÇÃO E CUSTEIO DE UMA FAZENDA DE CAFÉ

Em meados do século XIX, um fazendeiro experimentado — Francisco Peixoto de Lacerda Werneck, barão de Pati do Alferes — dedicou ao filho, Luís Peixoto de Lacerda Werneck, que voltava da Europa com o pomposo título de doutor em direito canônico, um opúsculo onde explicava, de forma simples e direta, a fundação, estrutura e funcionamento de uma fazenda de café. O trabalho, além de ter sido de grande valia para um jovem que, apesar da educação esmerada, estava totalmente despreparado para a vida de fazendeiro, se constituiu em documento de valor inextinguível para a história. Trata-se, sem dúvida, da melhor descrição disponível — porque fruto de vivências concretas — do funcionamento de uma empresa escravista na antiga província do Rio de Janeiro.¹

“O livro do barão de Pati”, resumiu Afonso de E. Taunay, “é precioso documento como pintura de sua época, cabe-lhe tanto maior autoridade quanto procede de alguém que nascera, crescera e envelhecera na lavoura. E com efeito, adolescente, presenciara a formação dos primeiros cafezais fluminenses; homem feito, assistira ao surto magnífico daquela enorme lavoura sobre a qual se assentava a prosperidade do Brasil.”²

Introduzido na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII, o café espalhou-se, no século se-

guinte, por toda a província, da baixada à serra, conquistando o primado da produção brasileira em 1830 e mantendo-se nessa posição de destaque até 1894, quando foi superado pelo rápido crescimento da produção paulista.³ O vale do Paraíba foi, durante todo esse tempo, a terra do café por excelência, ou, no dizer de Couty, o “vale da escravidão e das grandes fazendas”.⁴

O barão de Pati do Alferes pertencia àquela geração de fazendeiros que havia realizado — a partir do acúmulo de experiências e capitais da geração anterior, que conquistara a terra ao índio e ao posseiro — a rápida expansão da cafeicultura fluminense, fazendo surgir plantações imensas, trabalhadas por custosos escravos, onde antes havia apenas o sertão impreciso, ranchos de beira-estrada e roças de subsistência.

Em meados do século XIX, a acumulação sem precedentes de terras e escravos, as novas instalações produtivas nas fazendas, a construção de “palácios” e igrejas na roça, a compra de títulos de nobreza, a importação de objetos de luxo e o embarque dos filhos para estudar na Europa, eram indicativos dos tempos de opulência, do novo *status* e do sucesso na incorporação da estrutura escravista ao mercado internacional.

Escrita em 1847, ou — quem sabe? — no ano anterior, a *Memória sobre a fundação de uma fazenda na Província do Rio de Janeiro* pertence ao primeiro ciclo de manuais agrícolas que surgem como fruto das experiências acumuladas com a expansão da cafeicultura. As publicações anteriores — na ausência de aparências concretas — não passaram de meras compilações ou traduções de obras produzidas no exterior. Foi por isso que os amigos conseguiram convencer o autor a publicar um trabalho redigido apenas com o objetivo de informar o filho sobre as coisas práticas da vida de fazendeiro. “Não tinha idéia de apresentar ao vosso esclarecido critério”, escreve ele, “este meu pequeno trabalho. Amigos meus me animaram a fazê-lo recomendando-me que nada há escrito sobre agricultura, pois que só idéias destacadas sobre este ou aquele ramo têm vindo à nossa presença” (1ª ed., p. 5). O comendador Francisco Peixoto de Lacerda Werneck, futuro

barão de Pati do Alferes, tratava, portanto, de café, serra acima, em terras virgens e férteis, ainda sob a vigência do tráfico negreiro.

Este ciclo de trabalhos escritos por pioneiros encerrou-se, na década de 1860, com o aparecimento de trabalhos progressivamente críticos em relação aos métodos agrícolas tradicionais e às práticas rotineiras que esgotavam a terra e levavam ao colapso econômico.

O opúsculo teve uma acolhida surpreendente para um país não afeito a livros e leituras. A primeira edição saiu sob o título de *Memória sobre a fundação de uma fazenda na Província do Rio de Janeiro, sua administração e épocas em que se devem fazer as plantações, suas colheitas etc. etc.* (Rio de Janeiro, Tipografia Universal Laemmert, 1847).

A segunda edição apareceu, em 1863, com o título ligeiramente modificado: *Memória sobre a fundação e custeio de uma fazenda na Província do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, E. & H. Laemmert). Para esta edição, que é póstuma, os editores solicitaram ao filho, já então um experimentado fazendeiro, que revisse e enriquecesse a obra. Embora se limitasse, em suas palavras, “a algumas indicações (...) que não alteram a doutrina do texto”, Luís Peixoto de Lacerda Werneck fez pequenas — mas não inteiramente desprezíveis — modificações quanto à forma. Acresce que os editores, na intenção de tornar a obra “mais compendiosa”, incluíram ainda, em apêndice, alguns artigos do *Manual do agricultor brasileiro*, do major Taunay, obra que datava de 1839.⁵

A terceira edição, de 1878, além de repetir essas modificações, incluiu ainda, em apêndice, trabalhos de outros autores. Com esses acréscimos, esperava-se que o livro se constituísse num verdadeiro “guia prático do fazendeiro”.

A obra, que passou a incluir até anúncios de produtos agrícolas, resultou significativamente modificada. Basta dizer que, enquanto a *Memória* de 1847 é um opúsculo de apenas quarenta páginas, a terceira edição, de 1878, possui nada menos que 377.

Há noticiais, ainda, de uma edição anônima, anterior à primeira, que teria sido publicada, também pela casa Laem-

mert, em data desconhecida (provavelmente 1846), sob o título de *Rudimentos de agricultura brasileira, contendo cultíssimas noções indispensáveis para aplicação e cultura de café, chá, milho, feijão, cana-de-açúcar etc., escritos como fruto de sua longa experiência para instrução do lavrador, por um fazendeiro*.

Seja como for, as edições póstumas da *Memória* (a segunda, de 1863 e, sobretudo, a terceira, de 1878), com as modificações e apêndices, já pertencem ao ciclo de manuais críticos dos métodos tradicionais, que apontamos acima.⁶

DISCIPLINA E ESCRAVIDÃO

A questão do controle perpassava todas as atividades da fazenda escravista. “Os negros são sujeitos a uma fiscalização rígida e o trabalho é regulado como uma máquina”, anotou um viajante.⁷ O barão, sobretudo no capítulo referente às “obrigações do administrador”, fornece elementos sobre a rígida disciplina que, desde a madrugada até a noite, presidia a faina agrícola.

Com o toque de chamada, “meia hora antes de romper o dia”, os escravos formavam, por sexo e por altura, para a revista matinal e partiam para o trabalho. Na volta, à noite, submetiam-se a uma segunda revista e iniciavam a jornada noturna — o serão — que se estendia até às 20h30 ou 21 horas. Findo o serão, ceavam e eram recolhidos às senzalas, de onde não podiam sair até a chamada seguinte, pela madrugada. “Todo o que infringir este preceito policial” determinava o barão, “será castigado conforme a gravidade de caso” (1ª ed., pp. 14-5).

Controle e vigilância, necessidades primaciais da fazenda escravista, influenciavam tudo, até as técnicas de cultura. Os cafezais eram plantados, nos morros, seguindo a linha de maior declive. Esta técnica, como se sabe, era particularmente danosa no vale do Paraíba, onde a inclinação dos terrenos facilitava a erosão que, em poucos anos, descobria as raízes dos cafeeiros e esterilizava a terra. Hoje, ao criticarem

esse sistema, os historiadores têm freqüentemente esquecido que os primeiros cafezais foram plantados ao léu, sem qualquer sistema de alinhamento, exatamente para evitar a erosão.⁸ Para compreendermos por que esse sistema foi abandonado é necessário ter em conta que o imperativo de organizar, controlar e aumentar a produtividade do trabalho escravo era maior do que a preocupação em conservar as plantações. Os renques que subiam verticalmente pelas encostas facilitavam, realmente, a erosão. Mas, por outro lado, impediam que os escravos, “perdidos” num cafezal plantado a esmo, remancheassem no serviço. “Este método é melhor para facilitar as capinas e a colheita”, ensina o barão de Pati do Alferes, “dando a cada carreira seu apanhador, que é responsável se não faz o seu dever” (1ª ed., p. 24).

Vigilância e controle impõem, portanto, certas normas organizacionais. Por exemplo: pequenos grupos de trabalhadores, por estarem sujeitos a um controle mais rigoroso, trabalhavam mais. Falando sobre a abertura de caminhos, reparos de cercas etc., o barão de Pati explica que o trabalho deveria ser feito por pequenas turmas, “pois que a prática tem demonstrado que quanto maior é o número, menos rende o serviço”. Em casos de urgência, empregam-se turmas maiores, mas, nesses casos, sempre acompanhadas de um feitor (1ª ed., p. 15).

A necessidade de vigilância tinha origem, principalmente, na falta de estímulo do produtor direto, tanto para aplicar-se quanto para melhorar os métodos de trabalho.

Não exageremos, contudo, esta característica decorrente do próprio sistema escravista. Na prática, esta falta de estímulo econômico podia ser parcialmente compensada através de algumas práticas engenhosas. O barão de Pati ensinava ao filho, em seu livro, como conseguir uma produtividade ótima nas colheitas de café: “um dos melhores expedientes que (em princípio quando os meus escravos não sabiam apanhar café) estabeleci; e de que tirei muito bom resultado, foi o dos prêmios, v. g., marcava cinco alqueires como tarefas, e dizia-lhes: ‘todo aquele que exceder, terá por cada quarta 40 réis de gratificação’; com este engodo que era facilmente observado, con-

seguir que apanhassem sete alqueires, que ficou depois estabelecido como regra geral” (1ª ed., p. 21).

A manutenção da ordem oscilava, na fazenda escravista, entre a força e o paternalismo. Além da violência exercida diretamente, os senhores de escravos contavam com o aparelho repressivo do Estado para o controle e manutenção do sistema. Em outro trabalho examinamos, através de episódios cotidianos, o barão de Pati do Alferes fazendo uso, para a subordinação de seus escravos, do Calabouço, Casa de Correção, delegacias de Petrópolis, Estrela, Pilar e Iguaçu.⁹ Um outro mecanismo, dos mais eficazes, de controle e manutenção da ordem foi, sem dúvida, a religião. “O escravo deve ter domingo e dia santo”, escreve o barão, “ouvir missa se a houver na fazenda, saber a doutrina cristã, confessar-se anualmente: é isto um freio que os sujeita, muito principalmente se o confessor sabe cumprir o seu dever, e os exorta para terem moralidade, bons costumes, e obediência cega a seus senhores, e a quem os governa” (1ª ed., p. 16).

Muitos anos mais tarde, temendo as insurreições negras, o barão encomendou ao comissário vários objetos de altar e requereu ao bispo do Rio de Janeiro licença para dizer missa em suas fazendas. “A religião é um freio”, escreve ele ao comissário, “e não há remédio senão irmos com os costumes dos nossos antepassados, em que se pregava sério o Evangelho, e ouvia-se com mais frequência o nome de Deus.”¹⁰

A BRECHA CAMPONESA

Um outro mecanismo de controle e manutenção da ordem escravista foi a criação de uma margem de economia própria para o escravo dentro do sistema escravista, a chamada “brecha camponesa”. Ao ceder um pedaço de terra em usufruto e a folga semanal para trabalhá-la, o senhor aumentava a quantidade de gêneros disponíveis para alimentar a escravidão, ao mesmo tempo que fornecia uma válvula de escape para as pressões resultantes da escravidão. Esta economia própria do escravo dentro dos latifúndios agroexporta-

dores tem merecido diferentes abordagens e denominações: *protocampesinato* (Sidney W. Mintz), *brecha camponesa* (Tadeusz Lepkowski), ou mesmo *sistema do Brasil* (como ficou conhecido nas Antilhas).¹¹

Alguns autores — como Antônio Barros de Castro, Maria Yedda Linhares e Francisco Carlos Teixeira da Silva — pretendem ver a instituição, fundamentalmente, como uma conquista do escravo. Castro, por exemplo, procura indagar “se a prática em questão não surge do entrelaço de senhores e escravos: estes, procurando construir um espaço próprio, aqueles, divididos, resistindo em parte, cedendo em parte (inclusive por perceber os possíveis benefícios trazidos pelas roças de mantimentos)”.¹²

A hipótese, embora sugestiva, ainda precisaria ser apoiada em evidências mais conclusivas. Na verdade, a documentação disponível para o Rio de Janeiro do século XIX aponta insistentemente para o aspecto da segurança, mais do que para o interesse em minimizar os custos de manutenção e reprodução da força de trabalho. Os cafeicultores do município de Vassouras, por exemplo, preocupados com o perigo das insurreições negras, reuniram-se, em agosto de 1854, e recomendaram, ao final, um conjunto de seis medidas “prudentes e moderadas” que deveriam ser adotadas em todas as fazendas. As três primeiras eram medidas diretamente repressivas: manter, nas fazendas, uma determinada proporção entre pessoas livres e escravos; manter armamento correspondente ao número de pessoas livres; manter os escravos sob vigilância.

As demais medidas não apelavam diretamente para a força, mas para a ideologia: “permitir e mesmo promover divertimentos entre os escravos (...) quem se diverte não conspira”; “promover por todos os meios o desenvolvimento das idéias religiosas”; e, finalmente, “permitir que os escravos tenham roças e se liguem ao solo pelo amor da propriedade; o escravo que possui nem foge, nem faz desordens”.¹³

É interessante notar que essas concessões — ao menos no Rio de Janeiro do século XIX — não se restringiram apenas ao

cultivo de produtos de subsistência, mas incluíam mesmo a cultura principal, de exportação. “O fazendeiro deve”, escreve o barão no seu livro, “o mais próximo que for possível, reservar um bocado de terra aonde os pretos façam as suas roças; plantem seu café, o seu milho, feijões, bananas, batatas, carás, aipim, canas etc.” (1ª ed., p. 16).

É preciso ter em conta, contudo, que as três dimensões da autonomia estrutural que caracterizariam uma economia camponesa — a segurança no acesso à parcela, o grau de relação direta com o mercado e, finalmente, o grau de gestão sobre os recursos disponíveis — não se realizam, no Rio de Janeiro do século XIX, senão de forma muito incompleta. A relação direta do escravo com o mercado devia ser vetada, segundo o barão de Pati: “Não se deve porém consentir que a sua colheita seja vendida a outrem, e sim a seu senhor, que deve fielmente pagar-lhe por um preço razoável, isto para evitar extravios e súcias de taberna” (1ª ed., p. 16).

O próprio barão, aliás, através de suas tropas, realizava a comercialização do café proveniente das roças dos escravos. Sabemos, por exemplo, que, em dezembro de 1853, o “produto do café dos escravos da Piedade” rendera 373\$687.¹⁴ A prática de permitir um espaço de economia própria para os escravos e de comercializar os seus produtos prosseguiu depois da morte do barão. No diário que sua filha Maria Isabel manteve durante o ano de 1887 encontramos seguidas menções a essa prática.¹⁵

Notemos, por fim, que a economia própria dos cativos não se limitava à “brecha camponesa”, mas incluía a possibilidade, em alguns casos especiais, de remuneração. Luís Corrêa de Azevedo, no apêndice à edição de 1878, explica o método usado por José Vergueiro, em São Paulo, para as replantas do cafezal. As mudas eram cultivadas em pequenos cestos de cipó, com 22 centímetros de diâmetro. “Esses cestinhos, que são feitos rapidamente”, explicava ele, “constituem uma indústria dos pretos e pretas velhos, que nisso se ocupam aos domingos e dias de guarda, e que os vendem ao fazendeiro, aos centos, à razão de 40 réis cada um.”¹⁶

Sem negar que a “brecha camponesa” tenha cumprido um papel econômico importante (minimizar os custos de manutenção e reprodução da escravidão), procuramos ressaltar, no correr do trabalho, o seu papel como mecanismo de controle da força de trabalho.

O espaço de economia própria servia para que os escravos adquirissem tabaco, comida de regalo, uma roupinha melhor para mulher e filhos etc. Mas, no Rio de Janeiro do século XIX, sua motivação principal parece ter sido o que apontamos como válvula de escape para as pressões do sistema: a ilusão de propriedade “distrai” da escravidão e prende, mais que uma vigilância feroz e dispendiosa, o escravo à fazenda. “Distrai”, ao mesmo tempo, o senhor do seu papel social, tornando-o mais humano aos seus próprios olhos. “Estas suas roças, e o produto que delas tiram, faz-lhes adquirir certo amor ao país, distraí-los um pouco da escravidão, e entreter com esse seu pequeno direito de propriedade. Certamente o fazendeiro vê encher-se a sua alma de certa satisfação quando vê vir o seu escravo da sua roça trazendo o seu cacho de bananas, o cará, a cana etc.” (1ª ed., p. 17).

O sistema escravista — como qualquer outro — não poderia, evidentemente, viabilizar-se apenas pela força. “O extremo aperreamento desseca-lhes o coração”, escreve o barão justificando a economia própria dos escravos, “endurece-os e inclina-os para o mal. O senhor deve ser severo, justiceiro e humano” (1ª ed., p. 17).

O fato de que esse “pequeno direito de propriedade” se destine, primordialmente, a prender o escravo à fazenda, não anula sua importância — tanto econômica quanto psicológica — para um produtor direto “embrutecido” por severas relações de produção. Com efeito, os escravos lutam tanto para manter quanto para ampliar esse direito. O melhor exemplo disponível, nesse caso, vem dos escravos que se rebelaram no século XVIII, no engenho Santana de Ilhéus. Eles exigiam claramente, entre as condições para voltarem ao trabalho, a ampliação da “brecha camponesa”.¹⁷

NAS MALHAS DO PODER ESCRAVISTA: A INVASÃO DO CANDOMBLÉ DO ACCÚ

Senhores e autoridades escravistas na Bahia, como em toda parte, usaram da violência como método fundamental de controle dos escravos. Mas a escravidão, como vimos nos capítulos anteriores, não funcionou e se reproduziu baseada apenas na força. O combate à autonomia e indisciplina escrava, no trabalho e fora dele, se fez através de uma combinação da violência com a negociação, do chicote com a recompensa.¹

Os escravos também não enfrentaram os senhores somente através da força, individual ou coletiva. As revoltas, a formação de quilombos e sua defesa, a violência pessoal, conviveram com estratégias ou tecnologias pacíficas de resistência. Os escravos rompiam a dominação cotidiana por meio de pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural. A própria acomodação escrava tinha um teor sempre ambíguo. “Correntezas perigosas e fortes passavam sob aquela docilidade e ajustamento”, percebeu o historiador Eugene Genovese.²

Os senhores entendiam que a acomodação era precária e quando possível procuravam negociar o prolongamento da paz. Da mesma maneira, os escravos compreendiam que o mais negociador dos senhores, ou feitores, um dia usaria com ferocidade o chicote. Na escravidão nunca se vivia uma paz verdadeira, o cotidiano significava uma espécie de guerra não convencional. Nessa guerra, tanto escravos quanto senhores

buscavam ocupar posições de força a partir das quais pudessem ganhar com mais facilidade suas pequenas batalhas. É óbvio que os senhores e seus agentes detinham uma enorme vantagem inicial, baseada no acesso a poderosos recursos materiais, sociais, militares e simbólicos. Por isso os escravos tiveram de enfrentá-los com inteligência e criatividade. Eles desenvolveram uma fina malícia pessoal, uma desconcertante ousadia cultural, uma visão de mundo aberta ao novo.

O novo, é verdade, muitas vezes irrompeu no cotidiano escravo sob a forma de revoltas coletivas. Estas nem sempre tiveram como objetivo a subversão geral da ordem escravista, mas apenas o fim de melhorar aspectos específicos da vida dos escravos. Num ou noutro caso, elas não foram atos ineficazes de desespero, como sugerem alguns.³ Muitas revoltas foram planejadas com cuidado por hábeis lideranças e não foram inúteis mesmo quando derrotadas, pois a ameaça sempre presente de que viessem a acontecer criava um clima favorável aos escravos nas negociações rotineiras com os senhores. Estes muitas vezes preferiam recuar a arriscar suas vidas e as dos membros de suas famílias.

Ao longo da primeira metade do século XIX a Bahia se constituiu num ambiente favorável à resistência escrava. Foi fundamental, em primeiro lugar, o crescimento vigoroso da população negro-mestiça, em especial a dos africanos. Estes foram importados em números que chegaram a atingir 8 mil por ano em certos períodos, visando atender a demanda da economia açucareira que, desde o final do século XVIII, fora atingida por fortes ventos de prosperidade. Os novos escravos agora vinham principalmente da área do golfo de Benin, sudoeste da atual Nigéria, e do antigo reino do Daomé, atual República do Benin, terras dos nagôs, jejes, haussás, tapas etc. Em 1811, esses africanos já representavam 50% da comunidade africana que vivia em Salvador, atingindo 60% em meados da década de 1830. Os outros eram originários da Costa da Mina e do sul da África, de Angola na sua maioria. Na Bahia, como em outras regiões escravistas do Novo Mundo, essas etnias africanas foram chamadas de “nações”. A elas pertenciam mais de 60% dos escravos e, entre libertos e

escravos, cerca de 33% dos 65 500 habitantes de Salvador em torno de 1835. Negros e pardos nascidos no Brasil formavam perto de 40% da população da cidade.⁴

A formidável densidade da população africana na Bahia favoreceu sua representatividade cultural, suas identidades étnicas e sua disposição de luta. A mera presença de um número tão grande de africanos intimidava setores importantes da classe senhorial, e com razão. Entre 1807 e 1835, escravos trazidos da África realizaram mais de duas dezenas de conspirações e revoltas, mantendo o regime escravista em permanente sobressalto. Paralelamente, os africanos se empenharam com vigor no aperfeiçoamento de suas instituições de barganha com a população baiana, com brancos, mulatos e crioulos. A construção e constante recriação da identidade étnica esteve no centro dessa dinâmica africana.

Na revolta ou na negociação, os africanos também se aproveitaram das incertezas que se alastraram, sobretudo mas não exclusivamente, entre a população livre, durante a transição de colônia portuguesa a província brasileira. As idéias liberais da época, as dissidências entre os brancos, a Guerra de Independência e as freqüentes revoltas populares, federalistas e militares dos primeiros anos do Império enfraqueceram a classe senhorial baiana.⁵ Apesar de mantida a escravidão, pode-se dizer que ela foi colocada na defensiva por escravos que souberam explorar seus instantes de fraqueza.

Em meio a esse clima social, político e cultural agitado, um candomblé nas imediações de Salvador foi, em meados de 1829, invadido pela polícia. Publicamos em apêndice o relato deste episódio, feito pelo juiz de paz da freguesia de Nossa Senhora de Brotas, Antonio Gomes de Abreu Guimarães.⁶ O Juizado de Paz apareceu no cenário brasileiro exatamente no final da década de 1820. Os ocupantes do cargo — em geral pessoas remediadas, raramente ricas, mas com algum prestígio — eram eleitos por seus pares sociais para se encarregarem do policiamento de suas freguesias. Auxiliavam-nos nessa tarefa os inspetores de quarteirão, os guardas municipais e, a partir de 1831, os guardas nacionais.⁷

Segundo várias de suas cartas espalhadas na documentação do Arquivo Público da Bahia relativa aos juizes de paz, Antonio Guimarães era de origem portuguesa, casado, tinha filhos, cerca de sessenta anos em 1829, pequeno proprietário de terra e escravos em Brotas e em Itaparica. Apesar da idade, era um homem cheio de energia, polêmico, fisicamente ativo. Ele cuidava da ordem numa freguesia de porte médio, afastada do núcleo urbano, semi-rural, com uma população em torno de 3 mil pessoas — numa cidade de aproximadamente 62 mil habitantes em 1829 — talvez a maioria “de cor”, inclusive muitos africanos libertos e escravos que o juiz procurava a custo colocar nos eixos.

O texto deste capítulo se desenvolve a partir do texto do juiz Guimarães. Nele discutimos o pensamento e o comportamento de um homem na defensiva contra escravos ousados, senhores permissivos e autoridades complacentes. Mas não fazemos apenas uma análise de texto. Acompanhamos e debatemos os argumentos do juiz de paz, (re)introduzindo-os no ambiente histórico a que pertencem. No centro da cena, o candomblé desempenha papel privilegiado de representação política e reinvenção cultural dos africanos na Bahia. O enredo se desenrola em torno do ataque à religião africana e da defesa do direito de sua prática. Desse movimento emergem os impasses e dilemas enfrentados por escravos, libertos, senhores e autoridades em suas relações cotidianas.

O ASSALTO

Antonio Guimarães não esperava que tivesse de dar explicações por ter ordenado a invasão de um candomblé em sua freguesia. Mas, no dia 28 de agosto de 1829, ele precisou gastar algumas horas respondendo por escrito a uma interpeção feita sobre o incidente pelo presidente da província da Bahia, José Gordilho de Barbuda, o visconde de Camamú. Este recebera queixa de um liberto africano, Joaquim Baptista, de que uma patrulha, sob as ordens do juiz, invadira o

candomblé e se apropriara de 20 mil réis, panos da Costa e um chapéu de sol. Infelizmente não conseguimos encontrar o registro da história na versão do africano.

O relato de Antonio Guimarães informa que num local chamado Accú (decerto o atual bairro do Acupe de Brotas) havia em 1829 um candomblé. Joaquim fazia parte dele, parte importante, uma vez que o documento se refere ao “Sítio indicado do Accú, e morada do Suplicante”. Era certamente um morador de prestígio na comunidade do terreiro, um liberto que talvez por ter algum acesso aos poderosos — aspecto a ser discutido adiante — agia como protetor da mesma.

Uma referência ao culto do “Deus Vodum” indica a origem jeje do grupo religioso. Os vodus são as divindades dos jejes do Daomé, muito numerosos na Bahia da época. Já em 1785 encontramos notícia de uma casa jeje, também vítima de invasão policial, em Cachoeira, no Recôncavo baiano.⁸

A casa de 1829 não era pequena, considerando a animação da festa, a variedade e quantidade dos elementos e objetos rituais descritos e, sobretudo, o número de pessoas ali encontradas. “Este festejo, havia já três dias que se fazia com estrondo”, escreveu Guimarães. Os homens da lei depararam com um mundo de movimentos, sons, cores e objetos de significado estranho para eles, assim descrito pelo juiz: “Em cima de uma mesa toda preparada, um Boneco todo guarnecido de fitas, e búzios, e uma cuia grande da Costa cheia de Búzios, e algum dinheiro de cobre misturado das esmolos, tocando tambaque e cuias guarnecidas de búzios, dançando umas [mulheres], e outras em um quarto dormindo, ou fazendo que dormiam”. Os policiais ocuparam o terreiro, destruíram ou apreenderam os objetos rituais, dispersaram e prenderam frequentadores. Cerca de 36 pessoas foram presas. Destas, onze lavadeiras foram logo liberadas para guardar as roupas de seus fregueses ou senhores. Foram levados à casa do juiz três homens apenas e 22 mulheres que, somadas às onze lavadeiras deixadas para trás, perfazem 33 mulheres detidas. Isso pode indicar que estas eram maioria no terreiro e não que os homens tiveram pernas mais ligeiras para fugir dos assaltantes.

Diante do juiz Antonio Guimarães, um ritual de arrogância e poder teve lugar: “(...) e fiz tirar e quebrar em presença de todos, o tambaque, e os mais vis instrumentos de seus diabólicos brinquedos”. Anteriormente, por ocasião da invasão, os homens do juiz já haviam destruído “o chamado Deus Vodum, cuias, e tudo lançando por terra”.

O assalto ao terreiro, a destruição dos objetos de culto, a prisão dos participantes são atos que ressaltam a intolerância da dominação escravista. A repressão à cultura negra, à religião em particular, foi um fato comum na vida dos escravos. O documento é uma evidência eloqüente disso. Mas no esforço que Guimarães fez para se explicar, ele terminaria por revelar que esse método de dominação dos escravos, que era o seu, convivia e por vezes se chocava com outros mais refinados.

REPRESSÃO E PERMISSÃO

As pessoas e grupos em posições de autoridade nem sempre concordavam entre si quanto à atitude a tomar diante das práticas religiosas, batuques e divertimentos africanos. Com frequência, reprimir ou tolerar dependia da hora e das circunstâncias, não exatamente da pessoa no poder ou da posição de poder da pessoa. Entretanto, o estilo pessoal de um senhor ou de uma autoridade podia ser decisivo na demarcação dos limites da autonomia escrava. Tolerância e repressão se alternavam entre os governantes mais altos e as autoridades policiais mais miúdas da província. Os comportamentos também variavam de um senhor para outro. Muitas vezes se opunham senhores, de um lado, e governantes e agentes da lei, do outro. Por trás das atitudes de força ou de concessão pairava sempre o fantasma da rebelião. Qual o melhor método de impedi-la? Responder acertadamente a essa pergunta tornou-se uma obsessão no século XIX, quando os levantes escravos se multiplicaram.

Na virada do Oitocentos, o professor de grego Luis dos Santos Vilhena escreveria preocupado: “Não parece ser muito

acerto em política o tolerar que pelas ruas, e terreiros da cidade façam multidões de negros de um, e outro sexo, os seus batuques bárbaros a toque de muitos, e horrorosos atabaques, dançando desonestamente e cantando canções gentílicas, falando línguas diversas, e isto com alaridos horrendos, e dissonantes que causam medo e estranheza (...).⁹ Poucos anos depois assumiria o governo da Bahia o conde da Ponte, que representava com perfeição a tendência mais intolerante de governo escravista. Para ele, o escravo não tinha direitos, só deveres, e entre estes o de obediência absoluta aos senhores, policiais e brancos em geral. Em sua opinião, essa cega obediência deveria ultrapassar as relações senhor-escravo para se instalar também nas relações entre negros e brancos em geral. Ao negro, mesmo o liberto, mesmo o crioulo livre nascido no Brasil, cabia assimilar-se subordinadamente ao mundo colonial escravista comandado pelo branco.

As idéias do conde da Ponte se desdobraram numa política de sistemática repressão a toda manifestação associativa de tradição africana na Bahia. Em seu governo, os numerosos terreiros religiosos, às vezes incrustados em pequenos quilombos, foram invadidos e, seus moradores, presos e perseguidos. A descrição que o conde fez dessas comunidades, embora distorcida, revela os múltiplos serviços que elas ofereciam aos despossuídos da Bahia, insinua a razão do seu sucesso. Segundo ele, para lá convergiam “os crédulos, os vadios, os supersticiosos, os roubadores, os criminosos e os adontados, e com uma liberdade absoluta, danças, vestuários caprichosos, remédios fingidos, bênçãos e orações fanáticas, folgavam, comiam e regalavam com a mais escandalosa ofensa de todos os direitos, leis, ordens e pública quietação”.¹⁰ O conde considerava esses bolsões de independência negra inaceitáveis e se investiu da missão de moralizar o controle dos negros baianos, passando inclusive por cima da autoridade dos senhores. Estes, segundo o governante, deviam abandonar por completo a política de concessões e tolerância, causa da ousadia escrava tão difundida na província na época. O conde da Ponte governou a Bahia como um implacável capitão-do-mato.

Aparentemente, os senhores baianos, pelo menos os grandes, incorporaram os métodos do conde da Ponte, pois cerraram fileiras contra o governador que o sucedeu, o sofisticado conde dos Arcos, por considerá-lo excessivamente liberal no policiamento dos escravos. Acusavam-no de ser responsável por uma nova onda de rebeliões, enquanto o conde dos Arcos buscava suas causas em outra parte. O novo dirigente considerava desumano o tratamento dado aos escravos: trabalhavam até morrer, eram mal alimentados, punidos com rigor, coibidos em seus momentos de lazer, e por isso se rebelavam. Interpretava o apelo dos senhores à repressão como uma espécie de confissão de culpa: eles teriam consciência dos maltratos que infligiam a seus escravos e temiam retaliações. Na verdade, a correspondência do conde revela que ele acreditava que a escravidão *em si* provocava a revolta — uma conclusão iluminista — e que seu papel não era levar a cabo uma repressão demolidora contra as instituições africanas, mas permitir que elas funcionassem como alternativas à rebeldia coletiva.

Com efeito, o conde dos Arcos concedeu aos escravos alguma liberdade de associação durante os domingos e dias santos. Após uma séria revolta em 1816, que apavorou os senhores — então organizados sob a liderança do poderoso governador das armas, e grande senhor de engenho, Felisberto Caldeiras Brant Pontes —, o governador ainda permitiria reuniões escravas em dois locais de Salvador, os campos da Graça e do Barbalho. Ele continuava discordando dos senhores e insistia em que as celebrações e divertimentos africanos na verdade representavam sossego nas senzalas. Por um lado, permitiam que os escravos liberassem energias que, se contidas, podiam explodir em rebeliões; por outro, livre de excessiva pressão, cada grupo étnico ou cada nação africana terminaria fechando-se em torno de seus próprios deuses e costumes, evitando assim perigosas alianças interétnicas. Um pensamento perfeitamente esclarecido a serviço do bom e eficiente governo dos escravos.

Como discutimos em outro trabalho, nem a dureza do conde da Ponte, nem a leveza do conde dos Arcos puseram

fim às rebeliões escravas na Bahia, que decorreram de outras razões mais fortes. Esses homens também não foram os primeiros a defender a intolerância ou a concessão, mas foram os que primeiro elaboraram um discurso sistemático de controle escravo numa conjuntura carregada de rebeldia negra. Nessa época, o controle dos escravos não entrava nos cálculos escravistas apenas como uma questão econômica, uma preocupação pela disciplina individual do escravo com vistas a seu melhor desempenho no trabalho; agora o controle tornava-se uma delicada questão política, uma vez que a província estava tomada por repetidas rebeliões coletivas que ameaçavam o sistema como um todo. Os diferentes métodos de controle desses dois condes estabeleceram verdadeiros paradigmas. A linha dura e a liberal conviveram na Bahia, às vezes se entrecruzaram, outras vezes se chocaram.¹¹

O juiz de paz de Brotas parece ter-se formado na escola da intolerância. Ele era daqueles que estabeleciam uma relação de causa e efeito entre a festa de candomblé e a rebelião. Seguiu Vilhena, por exemplo, quando este escreveu que os batuques causavam “medo e estranheza (...) na ponderação de conseqüências que dali podem provir”.¹² Da mesma forma, Guimarães via na festa escrava um prenúncio de “catástrofe”. Não qualquer festa, mas aquelas fora do controle da polícia e à margem das regras e rituais da cultura nacional branca. Ele até admitia que os negros se divertissem ocasionalmente, mas sob vigilância policial e conforme os costumes do país. Festas de casamento, sim; rituais religiosos africanos, não. Ecoava aqui a posição defendida por Antonil no final do século XVII de se permitirem os “folguedos honestos” dos escravos. Igual posição seria aquela do Conselho Ultramarino, em carta de 1780 para o conde de Pavolide, em Pernambuco, estabelecendo uma diferença entre danças gentílicas e supersticiosas, que não deveriam ser toleradas, e “as outras”, que deveriam ser permitidas “com o fim de se evitar com este menor outros males maiores”.¹³

As preocupações de Antonio Guimarães não eram inteiramente improcedentes. Ele vira ocorrerem na província diversas rebeliões envolvendo crenças e instituições religiosas

africanas. Em 1807, durante o governo do conde da Ponte, as autoridades encontraram grande quantidade de “mandingas” (amuletos) entre os instrumentos de luta dos conspiradores africanos. Numa relação mais direta entre religião e revolta, em 1814, os escravos rebeldes das armações de pesca de Itapoã teriam sido liderados, segundo os autos da devassa, pelo “presidente das danças de sua nação, protetor e agente delas”. Anos depois, em 1826, africanos ligados ao levante do quilombo do Urubú se refugiaram numa “casa a que se chama de candomblé”. Esta é a primeira referência, aliás muito honrosa, que se conhece da palavra “candomblé” num documento histórico, e ela aparece num contexto de rebelião... A religião e a festa, a festa religiosa inclusive, sem dúvida funcionaram como elementos essenciais da política de rebeldia dos escravos.¹⁴

Diante disso, não é de admirar que Guimarães tenha feito imediata relação entre o candomblé e a quebra da ordem. Ganha também mais coerência sua escolha da linguagem da ortodoxia católica, de um discurso inquisitorial para definir e combater a festa de candomblé. Esta seria, para ele, perigosa brincadeira do diabo, personagem considerado patrono de “feitiçarias” e “superstições” atribuídas aos africanos desde o início de sua escravização no Brasil. Já no início do século XVII, o autor dos *Diálogos das grandezas do Brasil* comentaria a eficácia dos “escravos feitiçeiros” no uso de ervas; em 1728, Nuno Marques Pereira, o Peregrino das Américas, escreveria sobre “ritos supersticiosos e gentílicos” dos africanos; em 1761, um ouvidor de Ilhéus mandaria prender “pretos feitiçeiros”, especialistas nas “artes diabólicas” de adivinhar e curar; em 1785, quatro africanos seriam presos em Cachoeira por promoverem “batuques, feitiçarias e ações supersticiosas”.¹⁵

Em todos esses casos a repressão foi efetivada ou pelo menos recomendada em função principalmente do sucesso dos ditos feitiçeiros em atrair prosélitos e clientes, e não só entre os escravos. A pena ferina de Gregório de Matos registrou inclusive a presença de “mestres superlativos” em calundus bantos na Bahia do século XVII.¹⁶ Isso mostra que a relação da população livre com a religião escrava não era sempre e

necessariamente de conflito. A cumplicidade generalizada na crença chegava a provocar atitudes ambíguas por parte de autoridades e membros respeitáveis da comunidade baiana, ainda quando se relacionava o “feitiço” com a desordem pública, ou mesmo a rebelião. Numa correspondência de 1820, o último governador colonial da Bahia, conde da Palma, se refere ao caso de um “homem branco e casado”, cuja mulher adoecera, “atribuindo-se sua enfermidade a feitiços, tendo esta preocupação dado motivo a algumas desordens, em que são envolvidos vários pretos”. O fato se passara em Santo Amaro, no Recôncavo, e o governador recomendou ao juiz de fora daquele distrito que agisse “com prudência e moderação (...) a fim de acautelar todo e qualquer ajuntamento de pretos, de que nasce muitas vezes tais desordens em transtorno do sossego público”.¹⁷ Não se pode deixar passar o importante detalhe de que a autoridade pedia “moderação” ao juiz. Anos mais tarde, durante os inquéritos da rebelião dos malês em 1835, um dos envolvidos, o liberto jeje José, seria apontado como “curador de feitiço”. Num processo em que a religião africana, no caso sobretudo o islã, também se encontrava no banco dos réus, surpreende que José tenha sido absolvido por unanimidade pelo júri.¹⁸ Era como se aquele tipo de feitiço do liberto jeje tivesse sido julgado benéfico (“curador”), em contraste com a maléfica magia dos mestres muçulmanos. Ou, talvez, as conhecidas habilidades feiteceiras de José — segundo uma testemunha toda sua vizinhança sabia delas — tivessem intimidado os jurados na hora da decisão.

Os “brinquedos diabólicos” enfrentados pelo juiz Guimarães em 1829, parecem ter sido até certo ponto tolerados pelos próprios vizinhos do Accú. Recordamos as palavras do magistrado: “Este festejo havia já três dias que se fazia com estrondo”. Quer dizer, o candomblé bateu durante três dias sem ser molestado. Mas alguém terminou se incomodando. A palavra “estrondo” utilizada por Guimarães pode significar o rompimento das regras de discreção, sempre exigidas dos membros de terreiros em troca de seu direito ao funcionamento. Uma reunião menor, mais curta e silenciosa, talvez não tivesse provocado a denúncia e a imediata ação do juiz de paz.

Antonio Guimarães não era dos que se intimidavam diante de africanos de candomblé. Ele justificou legalmente suas ações com base na Constituição de 1824 e em leis locais que não permitiam o trânsito nas ruas de escravos e libertos sem permissão específica, respectivamente dos senhores e das autoridades policiais. Fez uma leitura pessoal do direito constitucional à liberdade religiosa, permitida aos não-católicos residentes no país (o catolicismo se mantivera no Império como a religião oficial do Estado). Aquele direito valia, segundo ele, tão somente para os estrangeiros oriundos das “nações políticas da Europa”. Quer dizer, não se devia confundir as nações políticas da Europa com as nações étnicas da África. O europeu era por definição livre, existia politicamente, tinha portanto direito à liberdade de culto e o privilégio de poder ser diferente. O negro africano, mesmo liberto, não possuía personalidade política na lei, era assimilado ao escravo, e escravo em terras brasileiras devia ser católico. E católico puro. Impossível suportar negros “mostrando por uma face Catolicismo, e por outra adorando publicamente seus Deuses”. O sincretismo religioso, ou melhor, a plurirreligiosidade dos negros na Bahia, representava um outro aspecto inaceitável de sua cultura.

Guimarães parecia fora de seu tempo, um tempo de enfraquecimento da influência da Igreja no Brasil, mas não estava sozinho. Dois anos antes, em 1827, uma autoridade policial prendera em Itaparica um “negro dador de fortuna” sob a alegação de “chamar a si um grande número de prosélitos, introduzindo assim um verdadeiro cisma na Religião Dominante”.¹⁹ Em nível local, a secularização dos mecanismos de controle social, que acompanhara os ensaios liberais após a Independência, não apagaria os velhos argumentos de controle através do reforço da ortodoxia religiosa. Neste sentido, é necessário relativizar a afirmação de Bastide de que no Império a repressão às religiões negras se daria sob o ponto de vista de defesa da “moral pública”.²⁰

A posição do juiz Antonio Guimarães em relação à ilegalidade das manifestações religiosas africanas fazia parte de sua visão mais ampla dos africanos. Em outra correspondência para o presidente da província, na qual comenta as rebeliões escravas da época, ele se refere aos africanos como “inimigos da humanidade” (visto que falava de inimigos do humano, é óbvio) e denuncia “seus bárbaros costumes, a que estão afeitos em suas pátrias”.²¹ Evitar que esses “bárbaros costumes” se enraizassem no país demandava dos civilizados vigilância constante. Um caso clássico em que o “postulado da diferença leva ao sentimento de superioridade”, e este à noção de que os supostamente superiores têm o direito de anular o modo de ser diferente dos que consideram inferiores.²²

Guimarães queria ver os africanos e seus “barbarismos” no isolamento, mas seu projeto era frustrado pela multiplicação de festas que misturavam pessoas social e racialmente diferentes. Ele relata a atitude liberal do juiz de paz da vizinha freguesia do Engenho Velho, que permitira que ali acontecesse algum tipo de grande celebração, uma combinação de muita comida, ruas decoradas e, nas suas palavras, “além do mais, esteve muita gente de várias cores”. Não fica claro se havia relação entre esta festa e algum outro candomblé, ou se apenas se tratava de um batuque sem conotação religiosa organizado por africanos. Era um festim mestiço, Guimarães foi claro quanto a isso. Seu diagnóstico para o episódio seria categórico: “assim se principiam as subleções”.

O ajuntamento de “gente de várias cores” em festa significava desordem social, da mesma forma que o sincretismo religioso operava uma subversão de símbolos. Para o juiz, a ordem estava na segregação, na separação vigiada. Separação entre pessoas de cores diferentes, mas também entre as que, iguais na cor, houvessem nascido em lados diferentes do Atlântico. Daí sua indignada surpresa ao encontrar crioulos e africanos em comunhão ritual no candomblé invadido. Escreveu: “Acharam três pretos, porque os outros fugiram,

imensas pretas, e por mais desgraça muitas crioulas naturais do País”. Observe-se um aspecto importante da taxionomia racial da época: os africanos eram sempre designados de *pretos*, em contraste com *crioulos*, a conhecida designação dos pretos brasileiros. A designação *negro* era pouco usada porque seu campo semântico confundia, incluindo africano e crioulo. Não deve ter sido à toa que a terminologia diferencial se difundiu na Bahia exatamente neste período, quando as rebeliões africanas estabeleceram a urgência política de enfatizar as diferenças entre os escravos nascidos aqui, supostamente confiáveis, e os aguerridos escravos arrancados da África.

Apreciada e incentivada pelos escravocratas, a inimizade entre crioulos e africanos era muito mais profunda do que as divergências entre as diferentes nações africanas. Crioulos e africanos mantinham relações em geral diferenciadas com senhores e brancos. Os primeiros, e mais ainda os mestiços, experimentavam com maior frequência a face paternalista da escravidão, ao mesmo tempo que conheciam melhor os opressores e portanto sabiam explorar mais habilmente suas fraquezas no cotidiano. Paternalismo, bem entendido, não significava relações escravistas harmoniosas e ausência de contradição; era estratégia de controle, meio de dominar de forma mais sutil e eficiente, com menos desgaste e alguma negociação. Esse modelo de relações teria predominado nos Estados Unidos, onde, na fase madura da escravidão, a quase totalidade dos escravos nascera no Novo Mundo.²³ Na Bahia, até as vésperas da abolição do tráfico, os escravos eram, na maioria, africanos. O modelo paternalista baiano então desenvolveu a especialidade de estabelecer uma hierarquia de privilégios entre os escravos, fundada na origem destes, e de atizar as diferenças entre crioulos e africanos decorrentes (ou não) daí. Os escravos nascidos no Brasil tinham certas prerrogativas no trabalho, recebiam melhor tratamento e podiam constituir família e adquirir alforria mais facilmente.

Como veremos no capítulo final deste livro, os senhores foram bem sucedidos em impedir que crioulos e africanos se unissem na rebelião. Mas, da perspectiva senhorial, o alinhamento político dos crioulos não bastava. A dominação pater-

nalista deveria incluir também uma certa aliança cultural entre escravos crioulos e senhores. Como o imaginário ideológico baiano era tão fortemente estruturado pela religião, isso significava que os crioulos deviam optar exclusivamente pelo catolicismo, mesmo que emprestassem a este, digamos, tons crioulos, como aconteceu nas irmandades de cor. Afinal, eles haviam sido socializados na escravidão e, embora toscamente, dentro de valores cristãos. Sabemos, é verdade, que os senhores pouco cuidavam da formação religiosa de seus escravos ou, de resto, da sua própria. Mas para os mais zelosos defensores da ordem, como o juiz Guimarães, a fidelidade crioula à “Nossa Religião” era inegociável. Era, inclusive, uma questão política já que, como vimos, o juiz relacionava o candomblé à subversão social.

Com efeito, a presença crioula no candomblé do Accú significava a própria “desgraça” no código de Guimarães. Era um desvio infeliz da ideologia paternalista. A cena por ele descrita sugere uma clássica situação em que se encaram um aborrecido pai ofendido e chorosas filhas entre aterrorizadas e arrependidas: “Vendo o choro que fizeram, depois de as repreender por serem crioulas, as mandei embora para não dar incômodo a seus senhores”. A preocupação em ser útil aos proprietários não esconde o tratamento especial, nem sempre ameno, que as escravas recebiam “por serem crioulas”. Por outro lado, talvez elas não chorassem só por medo e o choro fosse parte da arte de manipular a psicologia do paternalismo, a própria sabedoria crioula em ação.

Apesar de sua intolerância, Guimarães não conseguia escapar inteiramente do circuito paternalista que, como veremos adiante, tanto criticava nos senhores baianos. A diferença é que era desses paternalistas duros, e um antiafricano radical. Os africanos o assustavam pela completa estranheza que neles descobria. Eram bárbaros e brincavam com coisas do diabo. O juiz como que os expulsava da comunidade dos seres humanos para uma zona de perigo impenetrável pelo paternalismo. No centro desse campo diabolicamente minado e politicamente explosivo estavam o candomblé e o que nele se passava.

Ao promover a união entre africanos e crioulos, o candomblé do Accú revelou-se intolerável ameaça a um importante aspecto da dominação escravocrata na Bahia. Desunidos na rebelião, escravos nacionais e africanos se uniam na religião. É possível que nisso a sabedoria feminina tenha sido decisiva. As africanas acolhiam crioulas que provavelmente buscavam no Accú respostas a problemas cotidianos, do corpo e do espírito, impossíveis de serem resolvidos nos marcos da relação paternalista. Construíam assim uma identidade própria, ao mesmo tempo em que imprimiam uma nova identidade ao candomblé que as recebia. Pela surpresa do juiz, a significativa presença crioula representava uma novidade dos tempos, um fenômeno que seguramente vinha fortalecer a religião escrava, que aos poucos deixava de ser africana para tornar-se afro-baiana. Nesse movimento de absorção de gente nova, que implicava em recriação de signos culturais, o candomblé ensinava a seus adeptos que a fidelidade às tradições da África podia e devia conviver com o espírito de mudança no Novo Mundo. Era o que poderíamos chamar de reinvenção da tradição. Aliás, como vimos, a religião africana desde antes, desde muito cedo, procurou furar o bloqueio do isolamento, conseguindo seduzir não só crioulos, mas também mulatos e brancos que procuravam os serviços de seus sacerdotes ou o encanto de seus rituais.

Mas no caso do candomblé do Accú acreditamos estar diante de uma outra coisa que não o simples fornecimento de serviços e espetáculos para os de fora. Tratava-se da incorporação ritual de um grupo numeroso de não-africanos. Neste caso passamos a um outro nível, mais profundo, de transformação cultural. Os jejes do Accú não mais se reduziam à homogênea família africana descendente direta dos voduns de sua terra. Tinham irmãos rituais na “terra de Branco”, como os africanos chamavam a Bahia. Essa flexibilidade deles, enquanto grupo, colocava-se como um imperativo de sobrevivência e conquista de espaços na escravidão. A destreza individual foi também de fundamental importância nesse processo.²⁴

Na defesa de suas instituições e de si próprios, os escravos inventaram e levaram à quase perfeição uma singular astúcia pessoal na exploração das brechas do poder escravocrata. Suas realizações nesse campo sempre surpreendem. O nosso juiz de paz Antonio Guimarães foi uma vítima dessa espreiteza. Afinal, quem imaginaria que a maior autoridade da província, o presidente, visconde de Camamú, acolheria a denúncia de um africano contra um juiz de paz? O africano deve ter usado de artes para conseguir isso. Infelizmente não sabemos se ele tinha alguma relação pessoal com o visconde, se este lhe devia proteção; ou se haveria alguém próximo ao governante que lhe protegia. O certo é que estava pondo em prática o seu direito de petição junto ao presidente, um direito amplamente usado na época. Mas, para um africano, esse ato sempre envolvia temeridade e um cálculo cuidadoso das conseqüências, além do próprio conhecimento de como funcionava a burocracia do poder na província. Exigia, enfim, uma leitura política da situação, pois não se tratava da típica queixa contra os maltratos de um senhor, ou o pedido de garantia para uma alforria ameaçada, coisas que encontramos amiúde mencionadas na correspondência presidencial. Joaquim Baptista cuidava da defesa de uma instituição cuja existência dependia em muito da ambigüidade das autoridades e da sociedade em geral.

O visconde não era homem de passar a mão pela cabeça dos negros baianos. De origem militar, foi implacável na repressão a um motim de soldados de cor em 1824 e, mais tarde, já como presidente, destacou-se no combate à criminalidade e sobretudo às freqüentes rebeliões escravas. Para este fim chegou a elaborar um ambicioso plano de policiamento do Recôncavo que foi aplaudido e apoiado materialmente pelos mais poderosos senhores de engenho da província. Era esse o homem que pedia explicações ao juiz de paz a respeito das acusações de roubo e abuso de poder feitas por um preto de candomblé. É verdade que o visconde de Camamú parecia ser

um governante duro mas íntegro, exigindo disciplina e honestidade de seus subordinados. Daí também seu inquérito junto ao juiz. Joaquim com certeza conhecia o estilo do presidente e isso o ajudou na decisão de levar-lhe seu caso. Qualquer que seja o ângulo da questão, as evidências levam a crer que o africano sabia manipular as cartas certas no trato com os brancos. Não é à toa que o termo *ladino* (astucioso, esperto) com o tempo passou a identificar o africano aculturado. Melhor seria dizer “crioulizado”.²⁵

Joaquim Baptista era liberto e isso provavelmente pesou em sua escolha para negociar com o visconde de Camamú. Os libertos tinham mais chance de explorar as possibilidades neste nível de barganha. Era mais fácil seu acesso aos homens livres, do escriba de petições ao amigo do presidente. Já os escravos quase sempre tinham de passar pelos senhores para resolver suas relações mais conflituosas com outros membros da sociedade livre, especialmente as autoridades. Sua estratégia precisava ser diferente. Eles procurariam então usar os senhores ou pelo menos o seu nome para forçar os limites da escravidão. Assim, antes do liberto Joaquim levar a queixa à presidência, um grupo de escravos já havia procurado o juiz de paz, autoridade menor, que relata o encontro: “(...) me apareceram e me intimaram que vinham da parte do Visconde de Pirajá, como para me meter medo (...) e porque um dos ditos era cativo do dito Visconde, ou de sua Tia, supunham-se munidos de todo o poder”.

Joaquim Pires de Carvalho e Albuquerque, o visconde de Pirajá, era um homem muito rico, membro da Casa da Torre, herói senhorial da Independência da Bahia. Durante o Império destacou-se como líder dos setores mais reacionários de sua classe. Vivia imaginando “movimentos anárquicos” à sua volta, numa paranóia política que talvez pressagiasse a perda da razão em 1841. Tal como Guimarães, segundo Paulo César Souza, ele falava da “barbaridade dos pretos” e temia uma sublevação geral da escravaria. “Em sua cabeça”, escreve Paulo César Souza, “corriam cenas de chacinas de brancos por pretos associados a ‘anarquistas’.”²⁶ O visconde dificilmente concordaria com a indisciplina escrava e o uso

indevido de seu nome por negros. Neste ponto o juiz parecia acertar: “Não suponho que o Visconde protegesse tal (...)”.

Era sem dúvida um risco calculado invocar o nome do visconde de Pirajá naquelas circunstâncias. Mas havia entre os escravos um que era homem de confiança do rude aristocrata baiano, um escravo-feitor. Mesmo um reacionário como Pirajá, ou gente de sua família, podia reconhecer as vantagens de colocar naquele cargo alguém com trânsito livre entre os escravos. Este feitor tinha uma posição de importância no candomblé do Accú, visto que possuía ou guardava os atabaques ali usados. Essa ascendência ritual devia aumentar-lhe o prestígio e a autoridade no meio escravo. Mas, além disso, não se consegue associá-lo à figura nefasta do feitor clássico. Segundo o juiz, ele era chefe de dar folga aos subordinados, deixando-os “à discrição”. Talvez por ser ele próprio cativo, entendia que não era praticável administrar bem o trabalho de um engenho ou fazenda apenas na base do chicote. Aparentemente sabia negociar a paz na senzala que comandava. E era negociar que ele tentava com o juiz, usando como recurso sua posição de confiança dentro do sistema e a posição de poder de seu senhor.

Os escravos procuravam tirar vantagem do prestígio de seus donos nos embates cotidianos com as autoridades policiais e demais homens livres. Muitas vezes faziam isso à revelia dos senhores — como parece ter sido o caso do escravo-feitor do visconde de Pirajá —, outras vezes conseguiam proteção destes, talvez em grande parte pela habilidade com que lhes apresentavam suas versões dos fatos. Em outra carta ao presidente da província, Antonio Guimarães queixava-se exatamente dessa situação. Da pequenez de sua posição de magistrado local, ele se lamenta: “Parece-me que as Leis só foram feitas para os pequenos e não para os que se jactam de grandes, e ricos, e da mesma forma para seus escravos, e apaniguados forros, pois que, zombando da Lei, nem a querem cumprir, antes estão de mão alçada a desatenderem aos oficiais de quarteirões”. Em outra passagem deste mesmo documento, Guimarães denuncia que os senhores “dão louvores” aos escravos infratores, “dizendo liberdades aos oficiais, até

pondo-os de ladrões”.²⁷ No relato que vimos analisando, escreve coisa semelhante ao criticar as “pessoas de alguma consideração” que acobertavam desobediência à recente lei provincial “recomendando Passaporte aos forros e Cédulas aos cativos”.

O protecionismo senhorial não se limitaria às relações senhor-escravo, estendendo-se também às relações entre os “grandes e ricos” e os “apaniguados forros”. Por isso o juiz de Brotas colocaria o controle dos libertos no mesmo nível das preocupações com o controle dos escravos. Talvez sua opinião se fundamentasse no fato de que os libertos de origem africana eram vezeiros em se associarem a seus patrícios escravos para conspirarem contra o sistema. O juiz não entendia — ou talvez simplesmente não concordasse — que a formação de um setor de apaniguados entre os forros evitava que a insatisfação se generalizasse nesta classe de pessoas, e compensava a existência aí de elementos antiescravistas e antibrancos radicais, afastados da rede de controle paternalista. Gente como as dezenas de africanos libertos que, por exemplo, participaram da rebelião dos malês em 1835 e de tantas outras nesse período. Como argumenta Manuela Carneiro da Cunha, além do controle político, procurava-se também acomodar o liberto com vistas à criação de uma força de trabalho não-escrava mas dependente.²⁸

Embora úteis para a estratégia antiinsurrecional e econômica mais ampla, os compromissos do paternalismo senhorial operavam no cotidiano um inconveniente estremecimento das hierarquias sociais. Os escravos e apaniguados de homens ricos e poderosos achavam perfeitamente legítimo desafiar os *petits blancs* baianos, mesmo aqueles investidos de autoridade legal. O fenômeno não era inteiramente novo — Vilhena e o conde da Ponte já se queixavam disso — mas acreditamos que se generalizou nessa época devido à pressão da presença maciça de africanos e de suas sucessivas rebeliões. Na urgência do cotidiano ele favorecia tanto escravos como senhores. Da perspectiva destes, era interessante no sentido de que os escravos como que representavam publicamente sua grandeza, servindo como instrumentos de difusão de seu

poder na sociedade. Com isso os senhores também afastavam para longe de si as tensões da escravidão. Da perspectiva dos escravos, significava que nem sempre a redução deles à personalidade social do senhor — parte importante da lógica de dominação na escravidão — lhes era desvantajosa. Pode-se dizer que tiravam proveito de sua condição de propriedade.

O escravo do visconde de Pirajá transformava o poder do dono em poder próprio na alquimia de sua política diária de sobrevivência e enfrentamento dos homens livres, homens como o juiz de Brotas. Este coitado via enfraquecido seu papel de zelador da ordem. Para ele, aquelas pequenas subversões do cotidiano, às vezes apenas simbólicas como as festas, não ameaçavam somente sua autoridade, mas criavam condições para a insurreição geral que os senhores tentavam evitar com a política de negociações e concessões.

Visivelmente desiludido com o rumo das coisas, o juiz Antonio Guimarães sentia falta de outros tempos mais coerentes, quando “uma ordem do finado Conde da Ponte [era] estritamente executada (...) não escapando ao castigo seu próprio escravo”.²⁹ Veladamente, ele sugeria ao presidente da província que seguisse o exemplo daquele governador colonial e não de senhores coniventes com a indisciplina de seus escravos quando afastados de casa. O juiz não admitia que os escravos ganhassem qualquer espaço de manobra dentro da escravidão.

AXÊ ACCÚ

Joaquim Baptista e os anônimos homens e mulheres do candomblé do Accú tiveram seu território e seus objetos rituais desrespeitados e possivelmente nunca recuperaram o que a polícia lhes roubou, mas fizeram ver ao juiz de paz Antonio Guimarães que aquilo não podia ser feito comodamente. Suas armas não eram muitas, nem muito potentes, mas eles as usaram com habilidade. Souberam aproveitar-se das incertezas do tempo, especialmente da insegurança causada pelas inúmeras rebeliões baianas, e explorar as divergências nas

fileiras adversárias quanto ao método de controle escravo. Conseguiram mesmo transformar adversários naturais em aliados muitas vezes involuntários. Com isso, foram aos poucos superando suas próprias divisões, embora nunca as eliminassem completamente, e rompendo o isolamento a que tinham sido empurrados.

O episódio da invasão do candomblé do Accú revela alguns dos elementos básicos para a compreensão do desempenho do candomblé como instituição central de representação e negociação dos negros na Bahia. O candomblé participou da contestação violenta aos senhores mas foi principalmente atuando fora dela que ele desenvolveu e sistematizou um estilo de resistência que iria de alguma forma amortecer a queda dos africanos na escravidão. Para isso foi necessário que estes se abrissem para o Novo Mundo, se abrissem para aqueles nascidos na “terra de Branco”, inclusive os próprios brancos da terra. Eles criaram canais de comunicação com os poderosos e incorporaram como membros de seus rituais os afro-baianos, enfraquecendo dessa maneira a ação dos escravocratas intolerantes e a divisão africano/crioulo tão cara ao sistema da escravidão.³⁰

Feitas as alianças, a ruptura com o isolamento pôde percorrer caminhos mais ousados. O candomblé do Accú veio à tona, saiu da clandestinidade batendo “com estrondo” durante três dias, se expondo publicamente. Depois da invasão, seus membros continuaram jogando aberto, enfrentaram um juiz de paz, denunciaram-no ao presidente da província, inventaram como aliado um visconde da aristocracia baiana. Agindo assim, afirmaram na prática o direito de existir e venerar seus deuses, que era negado por meio de leis locais e nacionais e através de atitudes como a de Antonio Guimarães. Foi uma luta desigual e dura para escravos e libertos sujeitos a enormes limitações de toda ordem. Em vista da legitimidade social, cultural e mesmo política do candomblé na Bahia de hoje — a Bahia que hoje se diz Terra de Todos os Orixás tanto como de Todos os Santos — pode-se dizer que o juiz de paz ganhou a batalha mas terminou perdendo a guerra.

O Accú provavelmente não foi o primeiro embate, e com certeza não foi o último, entre o juiz de paz Antonio Guimarães e o povo de candomblé. Pesquisas posteriores à redação deste capítulo confirmam e ampliam o que acabamos de narrar. O juiz retorna nessa nova documentação, reproduzindo cenas passadas ao lado de novos personagens. Em novas missivas para o presidente da província, abre-se um leque maior de alianças tecidas pelo candomblé no início da década de 1830, e a própria trajetória de Antonio Guimarães ganha novo colorido.

Em junho de 1830, Antonio Guimarães, aos 62 anos, se queixaria de um destacamento de milícias recentemente designado para sua freguesia, a seu pedido, para controlar os africanos do lugar. Acontece que os soldados se revelaram, eles próprios, incontroláveis. Segundo relato do juiz, eles “vivem de jogar, passear, espancar pretos, (...) prenderem negros fugidos, e outros, sem audiência do suplicante (isto é, do juiz de paz), (...) a dizerem palavradas entre pessoas honradas (...)”. Ou seja, os soldados reprimiam inocentes e culpados, e não era bem essa a ordem que Guimarães queria ver em sua freguesia, especialmente se passavam por cima de sua autoridade. Repressão contra aqueles que *ele* julgasse fora da lei, essa era a política ideal de sua polícia, daí o conflito de autoridade, aliás típico em nossa história.

Esses milicianos, acusados pelo juiz de maltratar negros indiscriminadamente e de prender escravos fugidos sem seu conhecimento e verificação, eram também negros. Provavelmente crioulos e mulatos que atacavam africanos. Mas a fórmula não era assim tão simples. O chefe do destacamento era José Joaquim de Santa Thereza de Jesus, 29 anos, crioulo forro, solteiro, morador em Brotas e que vivia “de sua lavoura e negócio”, segundo informações de um sumário de culpa em que aparece como testemunha. E sobre ele escreveu Guimarães: “Este era o Comandante, tocador e Mestre dos tambaques em todos os festejos [para] que era convidado”. Temos então uma autoridade policial, aparentemente membro de candomblé, cujos subordinados são acu-

sados por outra autoridade de reprimir ilegalmente a negros livres e escravos.

Teria Guimarães criado uma boa mentira para melhor convencer o presidente da província? Ou estaria ele revelando uma face dupla da polícia, que reprimia certos grupos, talvez certos indivíduos negros, deixando à vontade e se associando a outros, até em posições de liderança? O certo é que Santa Thereza não era um elemento de fora da comunidade, não era sequer um soldado profissional e sim respeitável lavrador e comerciante residente em Brotas. Não se tratava de um homem qualquer, mas de um crioulo bem sucedido, alguém que disputava poder e influência em Brotas usando, tal como o juiz, de métodos duros. Como veremos adiante, Santa Thereza voltaria a se enfrentar com Guimarães, o perseguidor de candomblé. O comandante de milícias, lavrador e comerciante não era um homem qualquer, e podia ser tão útil ao candomblé como o candomblé a ele.³¹

Episódio ainda mais interessante aconteceria um ano depois, em 1831, ano de muita agitação política na província, destacando-se os movimentos antiportugueses, ou “mata-marotos”, em meio à crise da abdicação de dom Pedro I. O enredo da história se assemelha àquele do Accú, mas traz também novidades.

Em 1831, o presidente não era mais o visconde de Camamú, assassinado no ano anterior, talvez por falsários de moedas de cobre por ele perseguidos. O desembargador Honorato José de Barros Paim, terceiro presidente a suceder Camamú naquele ano incerto, acolheria uma queixa da preta Florência Joaquina de São Bento contra Antonio Guimarães. De novo os auxiliares do juiz haviam invadido um terreiro de candomblé e eram acusados de roubar peças de fazenda e moedas de cobre, prata e ouro; de novo o juiz os defenderia e contaria sua versão do ocorrido.³²

Numa tarde de domingo, quando ausente em ronda no Rio Vermelho, apareceu na casa de Guimarães o tenente-coronel de cavalaria Joaquim José Velloso convocando-o para uma missão no distrito do Engenho Velho. A mulher de Guimarães informou ao militar que aquele distrito se encon-

trava fora da jurisdição do marido, mas, segundo o juiz, ele “deu em resposta que eu mesmo era o marcado para a diligência”. Recordamos que, em 1829, o juiz de paz de Brotas criticara aquele do Engenho Velho por permitir festejos em que se misturavam gente de diversas cores e classes.

Guimarães reuniu seus homens e passou a noite aguardando ordens. Ao amanhecer de segunda-feira, chegaram trinta soldados de cavalaria sob o comando de um certo capitão Matos. O objetivo da missão era revistar casas de africanos, confiscar objetos de seus cultos, reprimir seus batuques e prendê-los, coisas da especialidade do juiz de Brotas. A operação foi bem calculada. Seus auxiliares cercaram em silêncio as casas para garantir que os moradores não fugissem ao barulho da tropa montada. Mais de trinta casas foram invadidas e revistadas, as vazias arrombadas. Nestas se encontraram “tambques, Santos, e instrumentos de seus Diabólicos festejos, que a Tropa quebrou, e inda assim conduziram alguns Tambques”. Foram presos pretos, mas não se diz quantos.

Da descrição dos objetos confiscados ou destruídos, destacam-se os “santos”. De que se tratava? Sabemos que hoje *santo* pode designar *orixá* e outras divindades afro-brasileiras, e os adeptos de candomblé são *povo-de-santo*, os iniciados *filho(a)s-de-santo*, os sacerdotes *pais* ou *mães-de-santo*.³³ Mas estaria toda essa nomenclatura, ou pelo menos a designação de *santo* para as divindades africanas, em voga naquela altura do século XIX? Esta seria uma possibilidade, embora talvez um homem como Guimarães procurasse evitar chamar de *santos* as estatuetas “diabólicas”. Isto nos leva a uma outra possibilidade: imagens de santos católicos, talvez acomodadas em altares africanos, um testemunho da plurirreligiosidade africana na Bahia oitocentista. Neste caso, contudo, estranha-se que o juiz não tenha aproveitado para comentar o ultraje à religião oficial. Fica a dúvida.

Mas a *blitz* não terminou aí. Já no caminho de volta, uma denúncia levaria a tropa a um prêmio maior: “saiu-nos um homem ao encontro e disse-nos que subíssemos aquele Monte, e no cimo dele acharíamos uma casa, que de contínuo existia

nela pretos, e pretas com danças, toques, e venturas”. E assim era descoberto mais um ativo terreiro, onde as divindades africanas se incorporavam regularmente entre os vivos e onde se praticava a adivinhação (“venturas”). Os soldados subiram o morro e desceram trazendo presos “bastantes pretos e pretas”, mas entre eles também vinha, escreveu Guimarães irônico, “o belo procurador branco Joaquim José de Oliveira Costa”. Não sabemos exatamente que tipo de procurador era este: um funcionário do Tribunal da Relação? Um procurador da Coroa? Um procurador de alguma repartição da burocracia provincial? Provavelmente nenhum desses, pela maneira como foi tratado. Talvez Joaquim fosse apenas um dos muitos baianos que, no dizer dos documentos da época, “viviam de causas”, ou seja, eram especialistas em escrever petições e em representar os que precisavam enfrentar os tortuosos meandros da burocracia do Império do Brasil. Algo mais que um despachante, algo menos que um advogado de hoje. De qualquer forma um procurador branco — o candomblé do Engenho Velho encontrara um importante aliado. Para as autoridades, o fato era sério mas provavelmente não excepcional, e cabia concessões. Afinal, a operação fora contra pretos, o branco, apesar de envolvido em coisa de preto, podia se safar. Guimarães escreveu: “(...) o Capitão o repreendeu e o mandou embora”.

Mas o procurador Joaquim Costa aparentemente não era um cliente ocasional, ou simples curioso do candomblé; seu comportamento sugere um compromisso mais radical. Guimarães: “Ao subir a Estrada do finado Machado tornou a aparecer o dito Procurador a requerer-me a soltura dos pretos, e lhe respondi não ser da minha inspeção, uma vez presos pela tropa, e nesse mesmo ato o Capitão com ele se enfadou, e disse se retirasse, pois lhe fazia favor não levá-lo preso”.

O cerco às residências dos negros durou todo o dia. Às 9 horas da noite, Guimarães se retirou, ainda deixando gente encarregada de prender os que fugiram, quando retornassem a suas casas. O procurador também ficara por ali, incomodando os delegados do juiz, que o espantaram mais uma vez. “Estes oficiais”, elogiou, “suposto não serem brancos como o

Procurador, não são Tambaqueiros, e têm toda a probidade, têm seus ofícios, e têm me feito muitas diligências, sem que deles alguém se queixe.” Em quem sua excelência deveria acreditar, em honestos, diligentes e trabalhadores cidadãos — apesar de pretos e mestiços — ou em tambaqueiros — apesar de brancos? *Tambaqueiro* — de *tambaque*, *atabaque* —, eis uma designação para os adeptos de candomblé naquela altura do século XIX, um candomblé que já recrutava entre os brancos e que não podia contar com todos os que não o eram. Os homens da lei prenderam alguns: “Às duas horas da Noite vieram me participar de feita a diligência, e no destacamento [estarem] os presos”.

O procurador não desistia. “Ao amanhecer”, conta Guimarães, “a primeira pessoa que me apareceu foi o dito Procurador (...) e vindo os pretos todos farroupilhas e maltrapidos, apareceram diversas pessoas que disseram serem os mesmos do dia antecedente, e por isso os mandei embora.” Esse trecho da correspondência do juiz de paz não é claro, mas parece que os pretos presos no dia anterior foram trazidos do destacamento e liberados. Outra possibilidade é que o procurador tenha procurado a autoridade à frente de africanos cujas casas foram assaltadas na noite anterior. Seja como for, a intervenção do procurador surtira algum efeito.

Segundo Guimarães, em sua presença os negros não se queixaram de roubo, tendo seus homens “deixado duas pretas velhas para tomar conta da casa”, da mesma forma que teriam agido quando da invasão do Accú, como vimos. O fato é que o procurador Joaquim Costa continuou ao lado dos africanos. Foi ele quem redigiu a queixa de Florência Joaquina ao presidente da província e a representou. Esta era, provavelmente, a dona da casa onde existia o candomblé, talvez sua líder espiritual. Infelizmente, também neste caso não nos foi possível localizar o texto da queixa, nem saber o epílogo desse enfrentamento.

Sabemos porém que a carreira de Antonio Guimarães como juiz de paz sofreria importante revés ainda naquele ano, que não fora um ano fácil para ele.

Em agosto de 1831, ele se indisporia com o capitão reformado Lourenço Pinheiro da Purificação, que o acusara de “despotismo” — expressão corrente naquele tempo para abuso de poder —, num caso de disputa envolvendo herança de terras em Brotas. No mesmo mês colidira com o major reformado José Gabriel da Silva Daltro. A correspondência em que Guimarães trata deste caso começa com uma defesa dos não brancos de sua freguesia: acusa o major de “ultrajar tudo quanto não é de sua cor prometendo chicote”, especialmente maridos e pais, uma vez que o ex-militar “persuade-se que tudo quanto é mulher o adora pelos enfeites, e cheiros próprios de militar fêmea”. Entre as conquistas do militar estariam uma “mulatinha e crioulas” do coronel João Ladislau de Figueiredo e Mello, um potentado local e amigo do major. Mais concretamente, as vacas do major estariam invadindo e destruindo as lavouras de milho, mandioca, aipim etc. dos fregueses, inclusive do próprio Guimarães. O major queixara-se ao presidente da província de que o juiz prendera duas escravas suas e seus bebês, segundo Guimarães por lhe chamarem de ladrão quando tentava impedir que as vacas destruíssem sua plantação de mandioca. Também neste episódio as escravas — a quem o juiz chama “donas da casa” — choraram e, continua o relato, “além de me condoer das crianças, e mesmo a amizade do Senhor as mandei embora”. Mas a amizade entre os dois não impediu a denúncia do major.³⁴

Em novembro Guimarães se defenderia do comandante de milícias Santa Thereza, citado acima, com palavras que revelam seu lado paternalista ao colocar no mesmo plano a educação de seus filhos e escravos: “O vício de bêbado e moleque não se casa com o meu procedimento pois desde menino recebi educação nobre, e com a mesma tenho educado meus filhos, e escravos; e por isso faz-se-me muito sensível que um homem carregado de torpezas (...)” etc. Guimarães tentara prender o miliciano aparentemente por este tentar reaver à força uma sua casa alugada.³⁵

Finalmente, em dezembro, o presidente Honorato Paim decidiu suspender o juiz “por haver infringido a Constituição do Império, com os procedimentos ilegais, e violentos, que

tivera com Domingos José de Souza Lima”. Guimarães cercara a casa deste com quarenta homens, espancara seus escravos ferindo dois, “além de excessos que praticara com manifesto abuso de jurisdição”. O presidente, ao tomar esta decisão, já tivera oportunidade de ler a queixa da vítima, a defesa do agressor e o parecer do conselheiro do Tribunal da Relação. No dia 15 de dezembro de 1831, Paim pediria à Câmara Municipal que informasse ao juiz sobre sua suspensão e desse “as providências sobre quem o deva substituir (...)”. Ao ser informado da demissão, rebateu irritado: “Os que me acusam fazem chanchas, papéis falsos, furtam escravos, e de mim quero que o público me acusem [*sic*], pois tenho a honra de honrar as cinzas dos meus avós, e a mesma educação dou a meus filhos”.³⁶

Guimarães tinha razão quanto a sua popularidade, pois o “público”, seus fregueses de Brotas, o reconduziria pelo voto ao cargo de juiz de paz, que ocupou novamente em 1835. Isso sugere que não eram poucos os que apreciavam o seu estilo de governar a freguesia e, deve ser lembrado, uma parte de seus eleitores eram homens “de cor”.³⁷

Antes da suspensão, ainda na carta em que atacou o procurador que defendia o candomblé, Guimarães criticaria pela segunda vez — a primeira fora por ocasião da invasão do Accú — ao juiz de paz do Engenho Velho. Este seria, em suas palavras, “mais flexível aos rogos deles [africanos], deixa-os dançar e usar desses diabólicos usos diversos dos deste Distrito, que não tem essa ventura em observância à Constituição do Império no Artigo 5º, só admissível aos Estrangeiros Europeus, e não aos Africanos, que reduzidos ao Catolicismo querem apostatar”. Guimarães então não suspeitava que a mesma Constituição seria pouco depois usada para demiti-lo.

A diferença entre o juiz de paz do Engenho Velho e o de Brotas não era única entre os juizes de paz da Bahia, como demonstra um outro incidente, envolvendo outros personagens, em 1832. Manoel Anastácio Muniz Barreto, membro de importante família baiana e juiz de Pirajá, freguesia suburbana ainda mais distante que Brotas, era, como Antonio Guimarães, adepto da intolerância aos rituais africanos. Re-

lata ele que, no dia 7 de setembro daquele ano, data nacional, o comandante da Guarda Municipal de Pirajá ouvira de sua casa “continuadamente toques de tabaques no sítio denominado Batefolha”. O local pertencia à freguesia de Santo Antonio Além do Carmo, fronteira à de Pirajá. Barreto conta ao presidente da província a experiência do chefe da guarda: “(...) fora pessoalmente acompanhado de seus Guardas ao dito lugar Batefolha, e ali achara grande adjunto de homens pretos, brancos, pardos e mulheres, os quais faziam parte daqueles batuques, e que ele apesar de não estar nos limites deste Distrito, sempre insistiu, e pugnou, para que se desfizesse aquele adjunto, porém que nesta mesma ocasião lhe apresentaram uma licença do Juiz de Paz daquela freguesia, Lazaro José Jambeiro, para poder fazer tais funções (...)”.³⁸ Assim, o batuque continuou.

Não é claro se se tratava de ritual de candomblé ou de festa mundana, talvez uma celebração popular da Independência. Há entretanto razões para crer na primeira hipótese. Seis anos mais tarde, em 1838, aparece o registro de um candomblé próximo a este local — o Batefolha — num mapa do exército legalista que combatia os rebeldes da Sabinada. O mapa — pioneiro no registro de um templo africano na Bahia — foi publicado por Paulo César Souza e mostra a posição das forças em combate, identificando vários pontos geográficos *conhecidos*, entre os quais o candomblé.³⁹ Isso pode significar a estabilidade daquele terreiro, sua aceitação e vitória. Entre legalistas e rebeldes, pairava o terreiro. A aliança entre mulheres e homens pretos, pardos, brancos adeptos do candomblé, e a paz negociada com o juiz Jambeiro em 1832, talvez tenham dado frutos.

Nas imediações indicadas no mapa de 1838 ergue-se hoje um tradicional terreiro de Angola, talvez o mais belo terreiro daquela nação na Bahia — o Candomblé do Batefolha. Não é o mesmo de 1832 ou de 1838, pois foi fundado já neste século, mas tal como aquele está lá homenageando deuses vindos da África e outros aqui nascidos.

FUGAS, REVOLTAS E QUILOMBOS: OS LIMITES DA NEGOCIAÇÃO

Tema apenas periférico na historiografia tradicional, a resistência ao sistema escravista tem inspirado, nas últimas três décadas, uma produção significativa tanto no Brasil quanto no exterior. Por toda a parte, e não sem polêmicas, abre-se um leque de questões que vão das formas explícitas de resistência física (fugas, quilombos e revoltas), passando pela chamada resistência do dia-a-dia — roubos, sarcasmos, sabotagens, assassinatos, suicídios, abortos —, até aspectos menos visíveis, porém profundos, de uma ampla resistência sociocultural.

A unidade básica de resistência no sistema escravista, seu aspecto típico, foram as fugas. Para um produtor direto definido como “cativo”, o abandono do trabalho é um desafio radical, um ataque frontal e deliberado ao direito de propriedade. Quilombos pressupõem fugas, tanto individuais quanto coletivas; o mesmo se dá com insurreições urbanas, embora, aqui, encontrem-se ocultas, embutidas na própria possibilidade da ação contestatória. Também o suicídio — embora, às vezes, com certo exagero — tem sido analisado como um tipo de fuga, um “meio de libertação”, uma “ânsia de liberdade”, senão neste, no outro mundo.

A despeito de nossas construções ideológicas, poucos escravos, em termos relativos, fugiram. Os que o fizeram, contudo, impuseram grandes prejuízos a seus senhores e afron-

taram um sistema poderoso, includente, total. Sua importância, como a de revoltas e quilombos, não deve ser medida em termos puramente quantitativos. A fuga, como a insurgência, não pode ser banalizada: é um ato extremo e sua simples possibilidade marca os limites da dominação, mesmo para o mais acomodado dos escravos e o mais terrível dos senhores, garantindo-lhes espaço para a negociação no conflito. Procuraremos, a seguir, distinguir dois tipos de fuga: *fugas-reivindicatórias*, por um lado; *fugas-rompimento*, por outro.

FUGAS-REIVINDICATÓRIAS

As fugas reivindicatórias não pretendem um rompimento radical com o sistema, mas são uma cartada — cujos riscos eram mais ou menos previsíveis — dentro do complexo negociação/resistência. Correspondem, em termos de hoje, a uma espécie de “greve” por melhores condições de trabalho e vida, ou qualquer outra questão específica, sentimental inclusive, já que o senhor não possui apenas o “trabalhador”, mas o escravo inteiro.

O africano Benedito, por exemplo, deu-se às trancas em 1854 por causa de “uma tal Perpétua, sua amásia” e, como ele, depois de 1850, muitos correm o mesmo risco não para ganhar a liberdade em termos abstratos, mas para juntar-se a entes queridos de que foram afastados pelo tráfico interprovincial. O crioulo Firmino, homem de muitas prendas, abriu pé no Rio de Janeiro em 1860. Era “perfeito criado e copeiro”, entendia de cozinha, lavava, engomava, costurava e andava muito bem a cavalo. Sua proprietária imaginava, com base nos costumes, que estaria escondido em Sergipe, de onde fora comprado. Outros partem em busca de “padrinhos” — às vezes interessados coiteiros —, ou assumem uma posição não-colaboracionista, para pressionar senhores indesejáveis a vendê-los, ou ainda para voltar a antigos donos, com os quais haviam acordado, ao longo dos anos, os limites da dominação.¹

Ameaças de fuga — e os prejuízos que delas decorrem — fazem parte da negociação. A troca de senhor, ou a volta ao lugar de origem, por exemplo, estão expressas no canto dos escravos, alguns alfabetizados, que o tráfico interprovincial traz do Norte para os engenhos fluminenses.

'Stava na praia escrevendo
Quando o vapô atirou:
Foi os olhos mais bonitos
Que as ondiás do mar levou!

Minha senhora, me venda,
Aproveite seu dinheiro;
Depois não venha dizendo
Q'eu fugi do cativoiro.²

Muitas fugas — se bem que uma quantificação sistemática pareça impossível — representam, no fundo, reações a quebras de acordo por senhores excessivamente severos ou secos como poeira. Pequenas reivindicações deviam ser respeitadas, embora pudessem exigir manobras arriscadas por parte do escravo e prejuízos econômicos para o proprietário. No engenho Santana de Ilhéus, no século XVIII, os “direitos adquiridos” são desrespeitados e os negros fogem para as matas vizinhas, onde formam um quilombo.³ No Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, um fazendeiro mais experiente, temeroso de uma reação em massa, toma o cuidado de não dispersar os escravos de uma velha fazenda desativada. “Separar aqueles escravos uns dos outros e dividi-los pelas outras fazendas, (...) seria”, conclui, “além de impolítico, desgostá-los separando-os de uma tribo.”⁴

Fugas reivindicatórias, muitas vezes, têm uma duração previsível. Uma fazenda de médio porte, a São Pedro, entre Campinas e Valinhos, no auge da campanha abolicionista, contou apenas trinta defecções em dez anos, quase todas de curtíssima duração, um ou dois dias no máximo. Escapadelas de fim de semana — restritas, aliás, a um número mais ou menos limitado de fujões contumazes —, parecem fazer parte dos cálculos rotineiros da empresa, como demonstra o fato de

seu administrador esperar cerca de três dias antes de desencadear qualquer processo de busca. Apenas um vôo, o do escravo Eugênio, pode ser classificado como de longo curso. Eugênio coou-se nas franjas do vento do dia 6 de maio de 1881 e nunca mais foi encontrado.⁵

Pequenos fujões, ao contrário, voltam com suas próprias pernas após curto período de assustada autonomia e descanso, como foi o caso de João, que sumiu a 12 de março de 1880 e “apareceu” na manhã do dia 22 do mês seguinte.⁶

Muitos dão-se às pernas após uma punição injusta, ou para esfriar a cabeça de algum proprietário especialmente irritado, antes que a punição pudesse ocorrer. Tais fugas, por toda parte, mapeavam os limites da submissão. Florentino, um mulato de vinte a 22 anos, por exemplo, fugiu ao cirurgião-mor Francisco de Paula Cavalcanti de Albuquerque, da vila de Macapá, em 1852. Poucos dias antes tivera suas orelhas furadas e trazia ainda, denotando suplícios recentes, “marcas de surra na bunda” e “uma cicatriz de golpe ao longo do pescoço”.⁷ Também com marcas de castigos recentes, escapuliu, em 1860, o mulato Agostinho, do engenho São José, na vila do Rosário, em Sergipe.⁸ Com cicatrizes “de castigo muito recente” nas nádegas, Germano, “pernas compridas”, dezessete para dezoito anos, e Gregório, dezesseis anos, escaparam, em abril de 1870, do engenho Califórnia, na freguesia de Sirinhaem, em Pernambuco. O primeiro trazia ainda uma corrente no pescoço; o outro, queimaduras na barbiga.⁹ Também no pequeno Cachoeiro, em Espírito Santo, com “muitos sinais de castigos nas costas”, pôs-se no mundo, já no final do regime, o crioulo Roberto, um copeiro de 24 anos, baixo, reforçado, muito falante e madraço, amante do álcool e do “belo sexo”.¹⁰

Fugitivos contumazes existiam em cada fazenda, como o “descarado Ambrózio”, um carpinteiro de primeira de quem se queixa, amiudadas vezes, importante fazendeiro fluminense,¹¹ ou como, em São Paulo, o crioulo Dionízio. Dionízio, 45 anos, “fala mansa e pausada”, “modos que demonstram humildade”, contava, em 1878, com um *curriculum* de mais de trinta fugas.¹²

Fugas individuais ocorrem em reação a maus tratos físicos ou morais, concretizados ou prometidos, por senhores ou prepostos mais violentos. Mas outras arbitrariedades, além da chibata, precisam ser computadas. Muitas fugas, sendo os homens barro do mesmo barro, tinham por objetivo refazer laços afetivos rompidos pela venda de pais, esposas e filhos. Sujeito a toda sorte de transação comercial, a mudança de senhor era, como podemos imaginar, um dos momentos mais dramáticos na vida de um escravo, quando tudo precisava ser renegociado, às vezes, sob condições muito difíceis.¹³ Jovito, dezoito anos, pardo, era criado de servir na Corte, e por isso, acostumado aos serviços leves da sua especialidade. Em abril de 1880 teve a *buena dicha* de ser vendido em Bragança, São Paulo, para o “serviço da roça”. Um mês no cabo da enxada foi suficiente para Jovito, “olhos vivos” — como dizia seu anúncio de busca —, tomar pé da situação e, “com mãos calosas”, escafeder-se.¹⁴

FUGAS-ROMPIMENTO E INSURREIÇÕES

Além de pequenas escapadelas visando ganhos específicos, às quais os franceses chamavam de *petit marronage*, é preciso considerar desafios mais radicais. Fugir para a liberdade, em primeiro lugar, nunca foi tarefa fácil. A escravidão, como sabemos, não terminava nas porteiras de nenhuma fazenda em particular, mas fazia parte da lei geral da propriedade e, em termos amplos, da ordem socialmente aceita. Mais que os nem sempre competentes, ou mesmo laboriosos, capitães-do-mato — como provam as repetidas queixas de usuários —, o grande obstáculo às fugas era a própria sociedade escravista, sua forma de ser e de estar, sua percepção da realidade, seus valores, o que chamaremos *paradigma ideológico colonial*. O fenômeno pode ser verificado, de forma implícita, quando examinamos a verdadeira multidão de escravos soltos, sem qualquer vigilância, pelas ruas das cidades e, de forma explícita, na sutilíssima percepção dos trabalhadores rurais, através de seus cantos. Aqui, sob tal paradigma ideológico, a

sociedade se identifica enquanto “gaiola”, tornando supérfluo o uso de correntes ao pé de cada passarinho.

O canarinho tão bonitinho, que está preso na gaiola
Pra que correntinha está no pé, pra quê?¹⁵

Dos primórdios da colonização até a década de 1870 mais ou menos, isto é, sob a vigência do paradigma ideológico colonial, a principal motivação para fugas e revoltas parece ter sido a quebra de compromissos e acordos anteriormente acertados. Existia em cada escravo idéias claras, baseadas nos costumes e em conquistas individuais, do que seria, digamos, uma dominação aceitável. As medidas, é claro, sofreriam variações sensíveis, conforme passemos de um africano recém-chegado a um crioulo ou mulato acostumado ao clima da terra. De qualquer maneira, a quebra desse padrão, desse *modus vivendi*, joga, freqüentemente, grandes grupos à decisão da revolta. A quebra do acordo podia coincidir com o uso da chibata, mas nem sempre a chibata foi o fator determinante da revolta. Surpreendentemente, os castigos corporais não foram sequer mencionados entre as exigências dos escravos de Santana de Ilhéus para voltar ao trabalho. Um documento vale, naturalmente apenas pelo que diz, mas também por suas ausências e por seus silêncios.

Pacífico Licutan, um dos líderes do levante baiano de 1835, “sofria mau cativo”, como ele próprio dizia, nas mãos de um certo dr. Antonio Pinto de Mesquita Varella, médico de ofício. O velho Licutan, venerável alufá nagô, respeitadíssimo por toda comunidade muçulmana da velha cidade, trabalhava como enrolador de fumo no Cais Dourado. A comunidade malê, que dobrava os joelhos por sua bênção, por duas vezes juntou dinheiro para libertar o Mestre. Mas o dr. Varella, por pura “arrogância senhorial” — o que era desrespeitoso e inaceitável —, negava-se a fazer negócio.¹⁶

Eis um ponto realmente importante. Conforme observou Rugendas, em sua passagem pelo Rio de Janeiro, “estes escravos que possuem meios de comprar sua liberdade, e aos quais a mesma lhe é negada, geralmente aproveitam a pri-

meira ocasião para evadir-se, sendo muitas vezes difícil recuperá-los”.¹⁷

Também a tentativa de restabelecer antigas normas de trabalho, ou fazer valer conquistas do dia-a-dia, esteve na raiz de muitas revoltas, como em Santana de Ilhéus. A quebra de acordo, embora um risco, podia ser freqüente nas fases de expansão das exportações, quando os senhores, com vistas nos lucros, avançavam sobre parcelas de terra ou tempo de trabalho dedicados à subsistência dos escravos, pondo em perigo a chamada *brecha camponesa*.¹⁸

Quebras de costumes anteriormente aceitos também podiam provocar fortes reações coletivas. Dois *Breves* do papa Pio IX reduzindo o número de dias santos de guarda, entre 1851 e 1852,¹⁹ são bastante significativos sobre este ponto, porque representaram, em termos práticos, uma diminuição do tempo disponível pelos cativos para o trabalho em suas parcelas, para o batuque, lazer ou obrigações do santo. As reações, onde quer que tais medidas fossem implementadas, não se fizeram esperar. Ainda em agosto de 1854 houve um levante no engenho Lavagem, comarca de Pau d’Alho, em Pernambuco, para exigir a restituição dos dias santos suprimidos. Pelo mesmo motivo estavam marcadas concentrações em Santo Amaro de Jacoatã e chegou-se a temer a existência — como expressou o próprio ministro da Justiça — de “um vasto plano de insurreição”, que, a partir de Recife, “se estenderia pelos engenhos”.²⁰

É importante notar, contudo, que mesmo uma solução mais radical e desafiadora como a fuga para colônias clandestinas — quilombos, mocambos, coitos, “cidades” — não estancava inteiramente o processo de negociação *no* conflito. Cada quilombo trazia em si, em proporções variadas, estas duas tendências. A negociação foi a tendência hegemônica no engenho Santana, onde os negros propõem um acordo para voltarem ao trabalho. Em Palmares, com o fracasso da paz de Ganga Zumba e o golpe de Zumbi, em 1678, ganha a tendência contrária.²¹ Na Cidade Maravilha, formada por volta de 1835 a noroeste de Manaus, na região drenada pelo rio Trombetas, negros e cafuzos parecem ter concertado algum

modo de convivência pacífica com a sociedade circundante e praticam abertamente o comércio de intermediação entre as aldeias indígenas e os regatões. Em meados do século, “se animam a chegar até as paróquias para batizar seus ‘filhos’”, e, “se (...) encontram os antigos senhores, pedem-lhes a bênção e prosseguem sem serem perseguidos”.²²

Pequenos quilombos, como o Buraco do Tatu, nas imediações de Salvador, ou quilombos em formação, como o de Manoel Congo, no Rio de Janeiro, dedicavam-se preferencialmente à *razzia* e são, ao contrário, infensos ao acordo. Localizados na periferia das cidades ou das áreas agrícolas, sobrevivem de assaltos às estradas e do saque às fazendas circunvizinhas, levando grande instabilidade às áreas em que atuam e provocando, freqüentemente, forte reação repressiva. No Buraco do Tatu, aparecido em meados do século XVIII, os quilombolas dedicavam-se preferencialmente a assaltar os negros das fazendas vizinhas, dos quais tomavam não só produtos de subsistência, como também as mulheres. Embora estabelecessem cumplicidades com a comunidade negra de Salvador, foram derrotados em 1763 por uma expedição de duzentos homens, sobretudo índios. Já o quilombo de Santa Catarina, ou de Manuel Congo, na região de Vassouras, foi destruído em dezembro de 1838, antes que pudesse se constituir em sociedade paralela, ou mesmo consolidasse suas lideranças.²³

Também o ato de insurgir-se é extremo e, por sua própria natureza, representa o rompimento total. Os conspiradores haussás de 1807, em Salvador, por exemplo, pretendiam envenenar as fontes, matar os brancos, tomar os navios no porto e voltar à África. Plano semelhante já havia sido tentado um século antes, em 1704, quando mais de cinquenta africanos — “negros minas”, segundo a documentação disponível — se fizeram ao mar em busca da terra-mãe. Por má sorte ou imperícia, contudo, o barco encalharia pouco depois, na altura do distrito de Mar Grande, Bahia. Dez homens e seis mulheres (uma delas já com “dores de parir”) foram imediatamente presos e dom Rodrigo da Costa, o governador geral, ordenou “toda diligência possível” na captura dos que, chegados à praia, tentavam escapulir.²⁴

Revoltas — mais freqüentemente, ameaças de revoltas — foram o pesadelo do tempo, sobretudo nas zonas de alto risco, onde a concentração de negros excedia a de brancos, como nas regiões agroexportadoras, mineradoras e portuárias. Salvador, na passagem de Colônia a Império, reúne, mais que qualquer outra cidade, as condições da revolta. Em que pesem as pressões inglesas, as importações não cessam e a cidade concentra, além de qualquer prudência, africanos de grupos muito fortes culturalmente, sobretudo haussás e nagôs. A conspiração haussá de 1807 — um plano radical e mirabolante, talvez de fuga para liberdade — abre o nosso mais importante ciclo de insurreições negras, o qual culminaria com o levante malê de 1835.²⁵

O conflito aberto, contudo, esbarrava em condições extremamente desfavoráveis durante a vigência do paradigma ideológico colonial. A sociedade, aqui como nas fugas, era vigilante. A repressão era imediata, quando não antecipada, e uma legislação sempre mais meticulosa após cada movimento, desde 1807, tornou virtualmente impossível qualquer levante depois de 1840.²⁶

Projetos de revolta foram freqüentemente precipitados ou barrados pela delação. O “conflito principal” — aquele que opõe senhores de um lado e escravos de outro — não pode resumir toda a história da sociedade escravista. A falta de unidade nas classes subalternas desdobra-se sem cessar. Primeiro, entre africanos de diferentes procedências, línguas e culturas; depois, entre protagonistas, às vezes rivais, na dura luta pela sobrevivência: crioulos versus forasteiros africanos; forros versus escravos; negros versus mestiços. Eram diferenças difíceis de apagar, como mostra, abundantemente, a documentação de arquivo. No quilombo do engenho Santana, no século XVIII, crioulos reivindicam que as tarefas menos dignas ficassem sob a responsabilidade dos “pretos minas”, isto é, escravos africanos. Em 1835, ao contrário, malês — escravos e libertos —, investem principalmente contra brancos, mas também contra crioulos e mulatos.

FUGAS PARA FORA, FUGAS PARA DENTRO: “O NÃO QUERO DOS CATIVOS”

A questão da “liberdade” tem sido mal colocada sempre que o historiador confunde o seu mundo — onde a escravidão é condenada sob um ponto de vista moral — com o mundo do escravo, onde a instituição fazia parte da ordem natural das coisas.

A escravidão só começou a ser uma “vergonha da humanidade” no século XVIII, seja com os filósofos da Ilustração, como Diderot e Holbach, seja com os economistas primitivos, que acabam por descobrir a “irracionalidade” do trabalho escravo, com seus altos custos, *vis-à-vis* ao trabalho livre.²⁷

No Brasil, a condenação moral dos filósofos, tanto quanto a condenação “técnica” de economistas como John Millar, Benjamin Franklin ou Adam Smith, só ganhariam força na segunda metade do século, quando o país independente, fortemente penetrado por idéias e práticas liberais, se integra ao mercado internacional capitalista. A campanha abolicionista, a partir de 1870, materializa as idéias do tempo.

Até meados do século, na vigência do paradigma colonial predominam as fugas *para fora*, para lugares de difícil acesso, o sertão, a mata fechada, montes e mangues. Cidades mais populosas, como Salvador e Rio de Janeiro, também favoreciam o anonimato dos fugitivos. Mas é na segunda metade do século, mais precisamente a partir de 1870, que o crescimento urbano, a ampliação de um mercado livre de trabalho e mudanças ao nível das mentalidades coletivas consolidam uma primeira alternativa séria à fuga *para fora*. O mundo urbano deixa de ser mero apêndice das fazendas e o ar de cidades como Rio, Niterói, Petrópolis, Campos, Ouro Preto, Recife, Fortaleza, São Paulo e Santos, libertava. Escravos mais habilidosos dão-se às asas, muitos levando consigo instrumentos de trabalho, e vão tentar a vida nas cidades, segundo seus talentos, em pequenos negócios, docas, construção civil etc. Moisés, um oficial de pedreiro, deu às de vila-diogo levando colher de reboque e calhadeira; Geraldo, que já havia trabalhado na Santos-Jundiá, sai em busca de trabalho nas

estradas de ferro; e um outro escravo, com fama de fugidão, estaria em Campinas vendendo capim.²⁸

Nesse mundo novo, com a quebra do paradigma ideológico, eles podem contar com o apoio e a cumplicidade de setores médios urbanos crescentemente penetrados por idéias liberais, ou simplesmente insatisfeitos com o *status quo*.²⁹

“Tirar cipó” — isto é, fugir para o mato — continuou durante muito tempo como sinônimo de evadir-se, como aparece no romance *A carne*, de Júlio Ribeiro.³⁰ Mas as fugas, como tendência, não se dirigem mais simplesmente *para fora*, como antes; se voltam *para dentro*, isto é, para o interior da própria sociedade escravista, onde encontram, finalmente, a dimensão política de luta pela transformação do sistema. “O não quero dos cativos”, nesse momento, desempenha papel decisivo na liquidação do sistema, conforme analisou o abolicionista Rui Barbosa: “O não quero dos cativos, esse êxodo glorioso da escravaria paulista, solene, bíblico, divino como os mais belos episódios dos livros sagrados, foi, para a propriedade servil, (...) o desengano definitivo”.³¹

QUEBRA DO PARADIGMA IDEOLÓGICO E ABOLIÇÃO

O velho paradigma ideológico, agora, fazia água por toda parte. Abolida a escravidão no Amazonas e Ceará, ambos em 1884, e esvaziadas as províncias do Norte pelo tráfico interprovincial, a batalha decisiva se travaria no coração do Império — Rio, Minas e, sobretudo, São Paulo — onde se concentram as atividades agroexportadoras. “Estamos no reinado do café”, sintetizou o pernambucano Joaquim Nabuco, “e é o café que maiores embaraços levanta ao resgate dos escravos.”³²

Santos, uma cidade portuária, transforma-se na Meca dos debandados. A área vizinha de Cubatão e o quilombo do Jabaquara — capitaneado pelo crioulo sergipano Quintino de Lacerda e pelo português Santos “Garrafão” — eram exemplos vivos da quebra do paradigma tradicional e, nesse sentido, de um tipo qualitativamente novo de resistência, que po-

deríamos chamar “quilombo abolicionista”. Os quilombolas, que chegam a 10 mil, ergueram seus barracos com dinheiro recolhido entre comerciantes. A população local, inclusive as mulheres, protege o quilombo das investidas policiais e parece “tirar da feição” — como escreveu Emília Viotti — verdadeiro “padrão de glória”.³³

É à mudança de paradigma que se refere Joaquim Nabuco quando fala, por essa época, de uma *consciência nova*. “Consciência nova”, escreve ele, “que, depois dos horrores do tráfico e da indiferença pela condição social de uma raça humana, se ia formando entre nós e pouco a pouco fazendo cada uma das altas muralhas de interesses seculares abater-se nos corações brasileiros para que pudessem passar por eles, livres, regulares, e vivificantes os ventos gerais da civilização.”³⁴

Desde 1870, mas sobretudo depois de 1886, muitos militantes abolicionistas, apoiados em crescente consenso legitimador, se empenham em “mal aconselhar” escravos e promover fugas, algumas em massa. O dr. Antonio Bento e seus “Caifases”, pelo afã com que levam as fazendas paulistas ao desgoverno, são paradigmáticos. Mas devem ser lembrados, ainda, os grupos que se formam em torno de Manoel Congo, em Campos, onde o fogo lambe os canaviais; a *Confederação Abolicionista*, na Corte; e o *Clube do Cupim*, em Pernambuco, todos interessados em corroer, minar, o edifício.

A propaganda abolicionista, a abolição progressiva, o fundo de emancipação, a imigração estrangeira, as manumissões festivas dos últimos anos, tudo concorre para tornar o cativeiro insuportável. Por toda parte, na área do café, saem bandos das fazendas e anunciam-se catástrofes. “Trabalho livre” vira assunto na imprensa e nas praças. A idéia de que o sistema era injusto, ou falido, generaliza-se e a força policial perde o rigor. Na Penha do Rio do Peixe, em fevereiro de 1888, o próprio delegado de polícia desafia a ira dos deuses açoitando desertores. Muitos juizes, na mesma época, concediam *habeas-corpus* a escravos capturados em suas jurisdições antes que seus donos pudessem aparecer.³⁵

O paradigma colonial era um tecido roto e as cumplicidades mudam de sentido. No Ceará, jangadeiros negam-se a

embarcar escravos. Em São Paulo, ferroviários e carroceiros ajudam os fugitivos de Antonio Bento e, no largo do Bexiga, meninos de rua, em grandes assuadas, ridicularizam capitães-do-mato sem eira nem beira.

Fiau! Fiau! Fora! Fora!
Sapato véio no monturo tem bolô,
Amarra negro pra levá pra seu sinhô,
Não tem dinheiro pra comprá um cobertô,
Anda drumindo nas casa di favô!³⁶

O próprio Exército, por fim, em outubro de 1887, solicita à princesa regente, já simpática à causa, a dispensa dos pesados encargos “da captura de pobres negros que fogem à escravidão”.³⁷ A troca de sinais era completa. O velho paradigma não mais existia, de alto a baixo, como força ordenadora.

A falência do paradigma ideológico tradicional, permitiu, portanto, a articulação da resistência escrava com um movimento político interno, a propaganda e práticas abolicionistas.

Aproveitar-se das divisões, crises e distrações da sociedade não foi uma estratégia nova, mas recorrente, onde quer que existissem escravos. Dois grandes quilombos — casos limite no tempo e nas intenções — podem nos servir de exemplo. Palmares, no século XVII, beneficiou-se da desorganização que se instala com as invasões holandesas; o quilombo Jabaquara, no século XIX, da crise do paradigma ideológico colonial.

Os negros parecem atentos e, por toda parte, agem nos momentos mais oportunos, quando a sociedade está dividida, seja por guerra de invasão, seja por dissensões internas, seja ainda nas ocasiões festivas, sobretudo o Natal, quando o aparelho repressivo era relaxado. Muitos, por toda parte e em todos os períodos, aproveitam-se das desarrumações da casa. Fortunato pardo e Rafael crioulo, por exemplo, durante a Sabinada, no início de 1838, abandonam a tipografia do *Novo Diário da Bahia* e, como se fossem forros, alistam-se no exército rebelde. Na Bahia, aliás, muitos escravos sentaram praça

às escondidas, ao longo de todo o século XIX, para se verem livres de seus senhores.³⁸

OS FUGITIVOS

Embora o processo geral das fugas comece a sair do campo das generalizações expressionistas, podemos, com base na historiografia mais recente, vislumbrar os seus agentes de forma mais concreta e, por que não dizer, humana. Gilberto Freyre, que estudou cerca de 10 mil anúncios publicados entre 1825 e 1888, nos oferece uma avaliação pioneira.

Contrariamente ao que poderíamos imaginar, os mais inclinados à aventura não foram os zangados ou carrancudos, mas — conforme a descrição dos anúncios — os de “bonita figura”, “ar alegre” e “retóricos” no falar. Predominaram, quanto ao tipo físico, sempre segundo Freyre, os “altos e secos” ou longilíneos, considerados mais aventureiros, em oposição aos “grossos e baixos”, ou brevillíneos, vistos como mais acomodados. Indivíduos *eugênicos*, enfim, mais que *cacogênicos*, estariam dispostos aos riscos da contestação.³⁹

Freyre, infelizmente, parece não ter realizado um esforço de quantificação sistemática. Seja como for, suas ilações apontam para um perfil altamente positivo dos desertores, em geral ativos, saudáveis e espertos.

Parece perfeitamente assentado, por outro lado, que os jovens tenham fugido mais que os de idade avançada. No Sul dos Estados Unidos, pelo menos 80% dos debandados eram homens entre dezoito e 35 anos. A maior incidência de jovens se deve às imensas dificuldades antepostas à empresa, “o mais difícil combate que um indivíduo poderia contra o regime”, algo para ser tentado na força da idade.⁴⁰ No Brasil, foi ainda Freyre o primeiro a anotar o “fato de muitos fugirem ainda adolescentes, dos catorze aos vinte anos”. Sua pesquisa foi feita com anúncios publicados pelo *Diário de Pernambuco*, do Recife, e *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro.⁴¹ Também em Sergipe del Rey, a menor província do Império, a faixa etária influenciou decisivamente na disposição para a fuga.

Embora possamos encontrar homens de até setenta anos empenhados na aventura, apenas 17% dos fugitivos ultrapassava o limite dos quarenta, uma idade, para eles, avançada. 21% estava entre treze e dezenove anos e a maioria absoluta, 62%, entre vinte e 29 anos.⁴² O quadro é o mesmo para a Bahia, entre 1811 e 1823, quando fugiram sobretudo jovens.⁴³ Para o Espírito Santo da segunda metade do século XIX podemos dispor de dados precisos. Ali, embora apenas 8,9% dos fugitivos contasse com menos de vinte anos, a imensa maioria, 64,5%, ficava entre vinte e 35 anos.⁴⁴ Parece fora de dúvida, ainda, que as mulheres tenham fugido menos que os homens. Em São Paulo, em levantamento recente no *Correio Paulistano* e *Província de S. Paulo*, entre 1870 e 1888, constatou-se a predominância de escravos do sexo masculino, entre quinze e quarenta anos.⁴⁵

Devemos estar precavidos, neste ponto, contra possíveis infiltrações machistas, tipo “sexo frágil”, para explicar o fenômeno. É preciso ter em conta, primeiro, que as mulheres escravas eram minoria mesmo, em termos gerais. Acresce a posição específica que ocuparam no tocante à possibilidade de negociação dentro do sistema, seja pelo uso do sexo e da inteligência, como “chicas da silva”; seja pelas prendas culinárias, como baianas de acarajé, “quitandeiras” etc.; seja ainda através da ascendência religiosa ou afetiva, como as mães-de-santo, mães-pretas e amas-de-leite. Por último, devemos ter em conta, no relacionamento escravo-escravo, a maior responsabilidade que assumem as mulheres no tocante aos filhos. “Os homens jovens podiam mais prontamente fugir”, escreve Genovese, “por não terem assumido ainda responsabilidades com mulher e crianças, mesmo que já fossem pais.”⁴⁶

Outro aspecto surpreendente é o fato de que, proporcionalmente, os que fogem não são exatamente os que suportam o peso maior do sistema. Pelo menos um terço dos desgarrados, nos Estados Unidos, era composto de escravos especializados ou domésticos, com alguma educação e conhecimento do “mundo lá fora”, justamente os escravos considerados privilegiados, “aliados naturais da repressão”, segundo alguns.⁴⁷ O fato é extremamente revelador sob o ponto de vista de uma

nova problemática historiográfica, embora, para o Brasil, ainda não possamos dispor de dados mais conclusivos. Seja como for, aqui como lá, escravos aculturados (ladinos), ou aqui nascidos (crioulos e mulatos), tiveram maiores chances que os recém-chegados, tidos por “boçais”, isto é, desculturados. Embora o potencial de revolta pareça maior entre os últimos, o desconhecimento da língua, da terra e dos costumes, bem como as marcas tribais identificadoras (tatuagens, deformações dentárias, vestes e adornos), eram fortes barreiras à possibilidade de “sumir no mundo”. Em Sergipe, apenas um quarto dos fugitivos tinha nascido na África, predominando nagôs, angolas, congos e jejes.⁴⁸ Fechado o caminho da fuga, o protesto de africanos, ou de crioulos que se conservam mais ligados às origens africanas, irromperia sob a forma de insurreições periódicas, como as que pontilham a história baiana da primeira metade do século XIX: haussás em 1807; nagôs, haussás e jejes em 1809; haussás de novo, em 1814; etnias diversas em 1816 e, sobretudo, nagôs em 1826, 1830 e 1835.

Em condições normais, e dadas as dificuldades do empreendimento, fugir parece ter sido uma decisão individual. Em Sergipe, de 144 anúncios publicados entre 1840 e 1864, apenas nove não se referem a fugitivos isolados.⁴⁹ Também em São Paulo, nas três últimas décadas do regime, foram contadas 540 evasões individuais para 181 coletivas, localizadas mais freqüentemente a partir da década de 1880, isto é, no período agudo de crise do paradigma colonial.⁵⁰

Fugas coletivas parecem possíveis apenas em condições excepcionais, como o avanço senhorial sobre conquistas anteriores (Santana de Ilhéus, engenho Lavagem etc.); ou quando a normalidade institucional é quebrada por dissidências no interior do bloco dominante, como já tivemos ocasião de ver.

CONCLUSÕES

Em trabalho anterior procuramos demonstrar que entre a oposição física e a submissão conformada, existiu um espaço possível de negociação no dia-a-dia.⁵¹ Tratávamos, então,

com imagens historiográficas, seja na linha da “suave escravidão brasileira”, que tem origem em Freyre, Tannenbaum e Elkins;⁵² seja na linha revisionista, influenciada tanto por Marx quanto por Weber, empenhada — desde o final da década de 1950, mas sobretudo na década de 1960 — na busca de uma tradição revolucionária.⁵³ Exageros, embora mais frequentes nos epígonos que nos mestres, existiram de lado a lado e ainda esperam uma discussão mais ampla. Seja como for, tem razão Richard Graham quando sugeriu, já em 1967, que uma releitura de *Casa-grande & senzala* “difícilmente encorajará a visão de que a vida do escravo no Brasil foi sempre um mar de rosas”.⁵⁴ O próprio Freyre, aliás, alertava para o fato de que a “benignidade nas relações de senhores com escravos (...) não é para ser admitida (...) senão em termos relativos”. Na verdade, completava, “senhor é sempre senhor”.⁵⁵

Zumbi, Mãe-Preta e Pai-João, são apenas ênfases historiográficas. Concretamente, na história real, cada cativo, segundo um destino que muito raramente podia controlar — do eito, das minas, “de servir”, ao ganho, pajem ou capataz —, teria sua porção de ambos, maior ou menor, segundo cada caso, cada oportunidade. Na história, Pai-João não foi a ausência de luta, mas uma estratégia de luta sob condições extremamente desfavoráveis. “A acomodação, em si mesma”, como escreve Genovese, “transpirava espírito crítico, disfarçava ações subversivas e frequentemente confundia-se com seu aparente oposto — a resistência.”⁵⁶

**O JOGO DURO DO DOIS DE JULHO:
O “PARTIDO NEGRO”
NA INDEPENDÊNCIA DA BAHIA**

*Menino,
É 2 de julho
Menino,
É jogo duro*

C. Evangelista, J. Alfredo e A. Risério, *Reggae da Independência*

No dia 2 de julho de 1823, as tropas brasileiras que derrotaram os portugueses entraram triunfantes em Salvador, até então ocupada por forças adversárias. Os baianos celebram todos os anos este acontecimento como verdadeira festa nacional. A Bahia tem a personalidade de um país e o Dois de Julho é seu principal mito de origem.

Hoje o Dois de Julho é uma mistura de festa da ordem com festa popular. No início, a festa era só do povo, mas aos poucos as autoridades foram se apropriando de partes dela.¹ A disputa pelo mito nunca foi decidida, é como se o mito estivesse irremediavelmente impregnado de sua origem histórica: o conflito.

A história das lutas da Independência na Bahia não foi apenas a história de um conflito entre brasileiros e portugueses. Se estes últimos formavam um grupo com interesses relativamente coesos, entre os primeiros havia divisões étnicas, ideológicas, políticas e sociais. Essas diferenças se refle-

tiram nas atitudes de maior ou menor radicalismo frente ao colonialismo português e na escolha do regime político que deveria sucedê-lo.

Neste capítulo discutimos sumariamente o desenrolar dos acontecimentos da Independência na Bahia, destacando o posicionamento das várias forças sociais. Em seguida nos detemos na análise das atitudes dos negros e pardos, livres ou escravos, diante dos acontecimentos, e discutimos os temores da elite frente ao que se chamou na época “partido negro” da Independência. O “partido negro” era ao mesmo tempo uma construção ideológica da elite e um fenômeno absolutamente real. Neste último sentido ele significava os vários grupos negro-mestiços de escravos, libertos ou homens livres que, cada qual à sua maneira, tentaram negociar uma participação no movimento da Independência, ou subverter a própria ordem escravocrata no calor do conflito luso-brasileiro. Como cada um desses grupos aproveitou-se do momento da descolonização na Bahia? Isso é o que tentaremos responder. Antes, porém, arrumemos o cenário.

AS FORÇAS EM CAMPO E O DESENROLAR DO JOGO

A revolução liberal do Porto, em agosto de 1820, criou uma monarquia constitucional em Portugal e estabeleceu as Cortes, o parlamento português, como órgão supremo de administração da metrópole e seus domínios. Foram as Cortes que solicitaram o retorno de dom João VI à Europa, e ele partiu do Brasil deixando seu filho Pedro na função de príncipe regente. Entre as transformações que atingiram a estrutura do Estado colonial, criaram-se nas províncias brasileiras as juntas provisórias, que substituiriam os governadores coloniais. Na Bahia, uma junta se formou a partir do movimento de 10 de fevereiro de 1821, quando houve luta entre soldados portugueses e brasileiros, com cerca de vinte baixas. Um governo de sete membros resultou de um acordo entre o último governador da Bahia, o tolerante conde da Palma, os “cidadãos de bem” e os oficiais brasileiros. Entre seus membros

havia dois coronéis portugueses, mas o comando das armas da Bahia — além de uma posição na própria junta — passaria a um brasileiro, o novo brigadeiro Manoel Pedro de Freitas Guimarães, um dos principais líderes do movimento constitucionalista em Salvador.²

Inicialmente, a revolução constitucional do Porto criou expectativas entre os coloniais de que a periferia do Império seria agraciada com um grau maior de autonomia. Em setembro de 1821, a Bahia elegeu nove deputados para representá-la nas Cortes, todos brasileiros, entre eles o revolucionário de longa data Cipriano Barata. Em 31 de janeiro do ano seguinte foi eleita uma nova junta com apenas um filho de Portugal, o comerciante Francisco Martins da Costa Guimarães. Os outros seis membros representavam as classes ricas da província, o clero, a magistratura e os militares. Presidia o novo governo o “doutor em leis” e senhor de engenho Francisco Vicente Vianna. O brigadeiro Guimarães não foi incluído nesta junta, mas permaneceu como comandante das armas.

A 15 de fevereiro de 1822 terminava a efêmera ilusão de autonomia colonial vivida pelos baianos. Nesta data chegou a Salvador uma carta régia que promovia a brigadeiro o coronel português Ignácio Luiz Madeira de Mello, nomeando-o para o comando das armas e colocando-o sob a autoridade direta de Portugal. A junta baiana não havia sido consultada ou sequer informada sobre o assunto. Madeira recebeu o decreto de nomeação e o levou ao governo e ao homem a quem deveria substituir.

A situação era delicada. Freitas Guimarães tinha ambições, era um líder entre os militares brasileiros, e ganhara notoriedade popular por seu destacado papel no movimento que derrubara o governo português na Bahia. Os baianos consideraram a nomeação do militar português um retrocesso inaceitável.

Enquanto a junta, a Câmara Municipal e Madeira de Mello debatiam a legitimidade da nomeação, a população da Bahia acentuava sua divisão em campos adversários. Do lado português contavam-se as tropas (1700 homens) e os civis de

Portugal, que controlavam a quase totalidade do comércio na província. Uma combinação de armas e negócios. A banda brasileira era bem maior e mais heterogênea. Dela faziam parte militares, o povo pobre urbano, os proprietários médios, os profissionais e a alta elite representada pelos endividados senhores de engenhos e uns poucos grandes comerciantes baianos. Talvez também os escravos pudessem ser incluídos, embora de maneira periférica, nesse rol, pois, como veremos adiante, a questão nacional também lhes tocou de algum modo. Mas, segundo muitos observadores da época, eles na verdade formavam um terceiro “partido” — ao lado do português e do brasileiro —, o “partido dos negros”.

Não havia objetivo definido ou unidade estratégica dentro do chamado “partido brasileiro”. Havia desde os que queriam a conciliação da colônia com a metrópole em bases tradicionais até os que propunham uma ruptura republicana para o Brasil. As divergências políticas com frequência equivaliam às clivagens de cor e classe.

Os brancos ricos e/ou em posições de poder e prestígio temiam que uma guerra contra um adversário estrangeiro viesse a desorganizar o comércio, controlado pelos portugueses, e produzisse internamente conflitos de proporções e resultados incalculáveis. Temiam, por exemplo, que a Independência com o tempo se transformasse num movimento mais profundo, caso o discurso de libertação nacional alcançasse as senzalas e aí recebesse dos escravos uma interpretação libertária (im)própria. Por outro lado, as classes dominantes nativas queriam, em todo o Brasil, o controle do Estado nacional, não mais conformadas com a posição de sócio minoritário nos negócios brasileiros. Aliás, em termos de conquista do Estado, elas teriam até sido revolucionárias e a Independência poderia ser vista como uma verdadeira revolução, argumenta Florestan Fernandes. Quer dizer, se a Independência pudesse chegar para os “homens de bem” sem risco de suas propriedades — entre elas, seus escravos — e posições sociais, eles não só a receberiam de braços abertos, como lutariam por ela, e na seqüência acrescentariam mais um privilégio — no caso, poder político — aos muitos que já possuíam. “Revo-

lução conservadora” — foi assim que F. W. O. Morton definiu muito apropriadamente o processo de Independência na Bahia. Escrevendo sobre os líderes aristocratas da Independência no Recôncavo, Joel Rufino se refere a “patriotas conservadores”, e acrescenta: “Eram patriotas porque lutavam pela nossa Independência; e conservadores porque lutavam só por ela”.³

Mas os grupos privilegiados da Bahia se mantinham vacilantes lá pelo início de 1822. Seus possíveis aliados (e competidores) numa frente antiportuguesa se encontravam entre os setores remediados e pobres da população — militares, profissionais liberais, padres, artesãos etc. —, gente livre, com certa educação, algum poder de comunicação e representatividade e, não raro, mulata. Pessoas que haviam emergido pela primeira vez na história política baiana em 1798 com a Conspiração dos Búzios, ou dos Alfaiates, apenas para terem suas cabeças cortadas. Após outra tímida tentativa em 1817, elas agora retornavam propondo medidas secessionistas imediatas e renovando o sonho democrático de 1798.

O desenrolar dos acontecimentos logo definiria a natureza não pacífica da solução para a questão nacional na Bahia. A 19 de fevereiro de 1822 estourou um conflito entre tropas nacionais e portuguesas. Os soldados lusos atacaram objetivos militares e civis, inclusive invadiram o convento da Lapa em busca de franco-atiradores e aí assassinaram a abadessa Joana Angélica. Os soldados brasileiros se refugiaram no Forte de São Pedro, onde receberam adesão de muitos civis que para lá se dirigiram entre 19 e 20 de fevereiro. O forte foi imediatamente cercado pelos homens de Madeira, mas este, cauteloso, evitou o confronto direto. Na verdade foi generoso e permitiu que os sitiados deixassem São Pedro aos poucos. Os que insistiram em ficar, acabaram se rendendo na tarde do dia 21. Após este primeiro *round*, o chefe militar português decidiu encerrar as negociações com as autoridades civis baianas e ocupar militarmente a cidade. Em março do mesmo ano Madeira enviou preso para Lisboa seu principal rival, o ex-comandante Freitas Guimarães, que se envolvera na ocupação do forte junto com outros oficiais.

Os militares que escaparam em fevereiro rumaram para o Recôncavo. Em Abrantes, eles acamparam em terras do poderoso clã dos Albuquerque que, inclusive, estava representado na junta de governo na figura de Francisco Elesbão Pires de Carvalho e Albuquerque. Mas por enquanto a aristocracia do açúcar ainda queria evitar a guerra. Prevalecia a política de compromisso, apesar de a junta continuar sendo desmoralizada, cada dia mais, por Madeira, seus homens e os demais portugueses de Salvador.

CABRAS E CAIADOS

Com o avançar de 1822, a cidade se transformaria num teatro de intolerância entre baianos e portugueses. Estes formavam o que os baianos rotulavam popularmente de “partido da praia”, uma alusão à freguesia da Conceição da Praia, a praça comercial de Salvador. Com essa designação o povo baiano marcava as diferenças cotidianas que tinha com os comerciantes de Portugal. Garantidos por um razoável braço militar, os “praístas” insultavam os baianos como podiam. Frequentemente organizavam piqueniques e jantares étnicos, onde copos de vinho do Porto eram levantados em louvor à pátria ibérica e em desprezo ao Brasil.⁴ Nos discursos e palavras de ordem de suas concentrações e passeatas, os portugueses chamavam a junta de “governo de cabras”, uma ofensa pesada para senhores de escravos bem situados na vida que se consideravam brancos puros.⁵ Certa ocasião, um grupo de chauvinistas portugueses forçou um compatriota a demitir-se dos serviços de um baiano rico, branco da terra, porque considerava aquele papel indigno para um europeu. Incidentes dessa natureza se multiplicaram.⁶

Os baianos respondiam na mesma moeda os maus modos dos praístas. No dia 19 de março, dia de São José, uma procissão exclusivamente européia que descia a ladeira da Conceição da Praia foi saudada por uma chuva de pedras desaguada por um grupo de negros, segundo Madeira a serviço de “alguns malvados”, como se negro não pudesse agir por conta

própria. Soldados e civis que acompanhavam o cortejo, e as próprias imagens de santos, saíram feridos. Tornaram-se comuns os confrontos entre as tropas portuguesas e a juventude negra (“moleques”) da cidade. Já nas sessões da Câmara Municipal, reduto patriótico, podia-se ouvir gritos zangados de “morte aos europeus”. Quando o filho do príncipe dom Pedro nasceu no Rio, em abril, os baianos iluminaram as janelas de suas casas com tochas e velas (afinal, nascera um príncipe brasileiro!), mas um português que ousou fazer o mesmo foi atacado por uma vigilante turba lusa que lhe apedrejou a casa, destruindo os copos de velas e ferindo um caixeiro que ali morava. Alguns dias depois os portugueses celebraram animadamente o aniversário da rainha-mãe de Portugal com uma parada militar cadenciada aos gritos de “mata cabra”.⁷ Cada lado na disputa festejava a parte da família real portuguesa que se encontrava do lado certo do Atlântico. A ritualização do conflito e a primitiva guerra de símbolos e pedras precederam a guerra real e moderna de tiros, tropas e mortes entre baianos e portugueses.

Na troca de insultos, frequentemente se lançava mão da linguagem racial como dispositivo de combate. Para os portugueses, todos os baianos eram cabras “indignos da Costa de África”, conforme queixava-se o ofendido branco baiano Bento de França, filho do deputado às Cortes, senhor de engenho e marechal-de-campo Luís Paulino.⁸ “Cabra” significava, no vocabulário racial da época, alguém de pele mais escura que um mulato e mais clara que um negro. Brancos reais, brancos sem dúvida, só eles portugueses. Talvez por isso os manifestantes baianos os chamassem de “caiados”, gente exageradamente branca como a cal. Ser branco demais virava assim um estigma no discurso patriótico popular, e “caiado” seria, mesmo após a Independência, o insulto racial predileto de negros contra brancos.⁹

A animosidade entre os “brancos da terra” e os “brancos da Europa” preocupou alguns espíritos ordeiros da época que conseguiram manter a cabeça fria. Foi o caso de um almirante francês que se encontrava na Bahia, o barão Albert Roussin. Ele considerava precipitada e perigosa a desunião da minoria

branca numa cidade tão abundantemente povoada por negros e mestiços, a maioria dos quais escravos.¹⁰ Escapou a esse comentarista, no entanto, que a questão racial também entrava como fator de divisão entre os brancos. Os brancos de Portugal se entendiam superiores aos de cá, da mesma forma que estes ao resto da população. “Sentimentos inatos de desprezo pelas castas de cor” não eram exclusividade dos portugueses, como sugeriu Roussin.¹¹ Por isso, aliás, ao chamarem de cabras todos os habitantes da Bahia, os praístas não poderiam ter escolhido uma linguagem mais adequada para ofender os privilegiados da terra. Foi um raro momento em que a elite baiana sofreu a experiência do desprezo racial, ela que cotidianamente depreciava o povo baiano, livre ou escravo, pela cor de sua pele.

Desde os acontecimentos de fevereiro os baianos começaram a emigrar em grande número para o Recôncavo, principalmente aqueles que lá possuíam propriedades ou parentes e amigos que os recebessem. Em Salvador, a repressão portuguesa aumentava. Uma reunião na Câmara Municipal, marcada para o dia 12 de junho, a fim de discutir as recomendações a serem enviadas aos deputados baianos em Lisboa, foi impedida pelas tropas de Madeira, que cercaram o prédio, barrando a entrada dos vereadores. Em agosto, a capital já se transformara num enclave de portugueses, agora reforçados por tropas de Portugal expulsas do Rio de Janeiro e que lá foram aportar. Mais portugueses chegaram a Salvador fugidos da perseguição patriótica no interior.

No Recôncavo, as preparações para um confronto militar se desenvolviam desde março, ao lado de decisões políticas importantes. Em meados de junho, a Câmara Municipal de Santo Amaro reuniu representantes do “clero, nobreza, milícias e povo” — a hierarquia social do *ancien régime* santamarense — e decidiu aconselhar os deputados da Bahia nas Cortes de Lisboa a apoiarem um governo autônomo para o Brasil, com dom Pedro à frente.

Outras vilas da região seguiram a trilha aberta por Santo Amaro. Os acontecimentos mais decisivos tiveram lugar em Cachoeira, onde o príncipe dom Pedro foi promovido à cate-

goria de “Regente e Defensor Perpétuo do Reino do Brasil”, após o que pipocou um tiroteio entre portugueses, apoiados por um barco plantado no rio Paraguaçu por Madeira, e o povo da vila, tendo à frente as milícias locais. No dia 26 de junho foi ali constituída uma Junta de Conciliação e Defesa, órgão de direção no enfrentamento contra os portugueses; também foi fundada uma Caixa Militar, para financiar as despesas de guerra; e, finalmente, lançado um apelo de mobilização armada aos habitantes do Recôncavo.

Esse conjunto de ações não deixou dúvidas de que uma guerra de verdade se aproximava. A “nobreza” baiana aos poucos reconhecia a impossibilidade de um compromisso com os praístas. O Recôncavo se encontrava nas mãos dos senhores de engenho, que controlavam a quase totalidade de suas milícias, municipalidades e, claro, sua economia. No segundo semestre de 1822 estava definitivamente configurada a geografia do conflito luso-baiano: Salvador em mãos portuguesas, o Recôncavo em mãos baianas.

A 7 de setembro a separação do Brasil foi oficialmente confirmada no Sul. O novo governo ordenou pela segunda vez — a primeira fora em junho — a saída de Madeira. Consta, inclusive, que José Bonifácio teria tentado comprar a fidelidade do brigadeiro português, mas este recusou a oferta. Pelo contrário, pediu reforço militar a Lisboa.¹²

A essa altura, as forças do Recôncavo já sitiavam as tropas portuguesas em Salvador. O controle que os baianos mantinham das regiões produtoras de alimento no interior terminou por reduzir à penúria os residentes na capital. Os preços aumentaram violentamente com o desaparecimento de produtos básicos de alimentação dos armazéns e feiras.¹³ Esta foi a situação encontrada na Bahia em outubro pelas tropas enviadas do Rio de Janeiro.

As tropas do Rio estavam sob o comando do aventureiro francês, general Pedro Labatut, que, tão logo chegou, iniciou a formação de um exército unificado, com a absorção das milícias do Recôncavo. Ao final da guerra o chamado “Exército Pacificador” contava com quase 14 mil homens em armas. O desenrolar do conflito já foi descrito por vários autores e não

vamos cuidar disso aqui. De um modo geral os combates foram de pequena monta, escaramuças em que os baianos foram favorecidos pela superioridade numérica. O maior e mais decisivo dos encontros foi a batalha de Pirajá, que se deu nos arredores da capital a 9 de novembro de 1822. Mas a paz só veio mesmo no início de julho de 1823, com a evasão para Portugal de todas as tropas portuguesas e um grande número de civis.

O “PARTIDO NEGRO”

A guerra permitiu a formação de uma espécie de ampla aliança entre baianos das mais variadas origens de classe, cor e visão política, mas não conseguiu desativar as tensões, as divisões que minavam o campo brasileiro. No próprio calor da luta, os senhores de engenho tiveram disputas com líderes mais radicais, como o tenente Joaquim Sátiro da Cunha e o cadete João Primo — personagens que após o Dois de Julho continuariam na oposição aos novos governantes da Bahia. Outro que deu trabalho às lideranças senhoriais foi Francisco Sabino da Rocha Vieira, futuro líder da mais bem-sucedida revolta liberal-federalista na Bahia, em 1837. Este mulato de olhos azuis, médico e político destemido, servira como ajudante de campo em Itaparica e, acusado de radicalismo, fora preso por Labatut em 1823.¹⁴

Aliás, foram esses agitadores que despertaram a elite baiana da inércia. Ela decidiu abraçar completamente a causa da Independência em parte para evitar que o movimento caísse em mãos erradas, radicais. E não fez segredo quanto a isso. O coronel de milícias Gaspar de Araújo Azevedo Gomes de Sá, de tradicional família baiana, defendeu na Câmara de Santo Amaro a conveniência de se proclamar a autoridade regencial de dom Pedro, imediatamente, para “prevenir que algum espírito mal-intencionado mova o povo a se pôr em excessos anárquicos”.¹⁵ Quer dizer: que a “revolução” fosse feita antes que o povo a fizesse. E assim prevaleceram os excessos monárquicos da elite...

Os negros e pardos livres que serviram nas forças patrióticas eram considerados, nem sempre com razão, prontos seguidores de líderes radicais. Realmente muitos deles concluiriam que uma independência capitaneada pelos brancos de uma elite conservadora não iria sequer arranhar as práticas vigentes de discriminação racial e privilégio de classe. A senhora do engenho Aramaré, dona Maria Bárbara Garcez Pinto, se referia aos descendentes de africanos como “aves altivas por natureza”, o que ela via como um defeito. Em sua versão das coisas, negros e mulatos livres estariam prontos para dar o golpe sobre os brancos portugueses e brasileiros divididos.¹⁶

Na verdade, os negros e mulatos não queriam barbarizar a Bahia, como cogitava dona Bárbara. O comportamento deles diante da situação de conflito apenas mostra-os como combatentes persistentes e duros contra o colonialismo português, ao contrário da elite à qual pertencia a senhora de engenho. E tinham razão e interesse de sobra para serem assim. A maioria da população livre pobre era negra e mestiça e odiava os portugueses porque estes monopolizavam a venda e especulavam com os preços de certos produtos básicos de subsistência, além de serem particularmente racistas. A discriminação contra os soldados negros e pardos por parte dos militares portugueses era uma outra fonte antiga de tensão social. Foram as chamadas “tropas de cor” que formaram o contingente principal dos envolvidos nas lutas contra os portugueses em fevereiro de 1822, e com a queda do Forte de São Pedro tiveram de fugir da cidade. Foram também principalmente os paisanos negros e mulatos que organizaram a resistência em Salvador, enfrentando quase sozinhos as forças portuguesas depois que os respeitáveis cidadãos escaparam para o Recôncavo. Madeira prendeu pelo menos trinta pardos por ocasião da manifestação baiana contra a procissão de São José, em 19 de março de 1822.¹⁷

No Recôncavo a presença de negros entre os patriotas levaria um observador militar, o capitão José Antonio de Fiuza e Almeida, a escrever em abril de 1822: “Nesta vila [Cachoeira] e seus distritos há três partidos revolucionários, a saber, um de

brasileiros, outro de europeus, e o terceiro de negros, e que brevemente aparece a triste cena de guerra civil". Meses depois, em carta à junta, Madeira dizia estar o Recôncavo rebelde "recheado de castas perigosíssimas". Durante o conflito armado, os senhores da região, que dirigiam a luta, procuraram reduzir a ameaça potencial desse "partido negro". É o que revela o seguinte episódio da guerra: Labatut encaminhou ao Conselho Interino de governo e este às câmaras da região o pedido de que os proprietários libertassem alguns de seus escravos para servirem nas forças baianas. Os vereadores negaram, argumentando que havia homens livres de sobra para serem recrutados e que, de qualquer forma, consideravam um risco armar ex-escravos. Afinal, que garantia teriam eles de que o recém-adquirido poder de fogo dos libertos não seria colocado a serviço dos parceiros ainda cativos?¹⁸

Muitos escravos não esperaram que seus senhores os liberassem para a luta e fugiram para se unir às forças brasileiras. Mais tarde, o governo imperial os recompensaria instituindo o governo da província que recomendasse aos senhores sua alforria gratuita e, caso estes a recusassem, que os alforriasse com recursos da Junta Provincial da Fazenda.¹⁹

Os negros livres e libertos preocuparam os observadores do ocaso do Império português no Brasil, mas foi sobretudo pensando nos escravos que eles distinguiram a atuação de um "partido negro". Um anônimo informante da Coroa portuguesa escreveria numa data entre 1822 e 1823: "(...) embora havendo no Brasil aparentemente só dois partidos [portugueses e brasileiros], existe também um terceiro: o partido dos negros e das pessoas de cor, que é o mais perigoso, pois trata-se do mais forte numericamente falando. Tal partido vê com prazer e com esperanças criminosas as dissensões existentes entre os brancos, os quais dia a dia têm seus números reduzidos".

Esse informante era francês e como tal atormentava-o o que acontecera com a lucrativa ex-colônia francesa de Saint Domingue, atual Haiti. Lá os pardos livres se chamavam *gens de couleur*, pessoas de cor, e muitos constituíam um setor de prósperos escravistas que se viam como herdeiros naturais da-

quele domínio da França. Em meio ao clima de divisão e conflito entre as *gens de couleur* e os *blancs* franceses e da terra, os escravos sublevaram-se em massa, destruíram a escravidão e a economia de *plantation* e, no processo, definiram a ruptura colonial. O autor francês recomendava às pessoas de cor do Brasil que seus interesses estavam em se aliar aos escravistas brancos para evitar que os escravos pusessem tudo a perder: "Finalmente: todos os brasileiros, e sobretudo os brancos, não percebem suficientemente que é tempo de se fechar a porta aos debates políticos, às discussões constitucionais? Se se continua a falar dos direitos dos homens, de igualdade, terminar-se-á por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte. Então toda a revolução acabará no Brasil com o levante dos escravos, que, quebrando suas algemas, incendiarão as cidades, os campos e as plantações, massacrando os brancos e fazendo deste magnífico império do Brasil uma deplorável réplica da brilhante colônia de São Domingos".

Era um aviso *sobretudo* aos brancos, mas ao falar de "todos os brasileiros" o francês incluía as pessoas de cor livres, proprietárias reais ou potenciais de escravos. Estes, em especial os africanos, representavam em última análise o inimigo principal, o núcleo potencialmente explosivo do "partido negro".²⁰

Testemunha dos primeiros momentos do processo de Independência na Bahia, Sierra y Mariscal também fez um prognóstico alarmante para os *blancs* baianos diante da guerra e do êxodo dos portugueses. Inicialmente o campo anti-branco é definido amplamente: "Calculo que a Raça Branca acabará às mãos das outras castas, e a província da Bahia desaparecerá para o mundo civilizado". Em seguida ele especifica quem seria o coveiro do branco e as circunstâncias da morte: tendo sido o comércio português "o dique que continha as Revoluções", em sua ausência o senhor de engenho não mais teria como produzir ou comprar alimento, "e neste estado da disciplina", conclui, "os escravos se sublevam e a Raça Branca perece sem Remédio".²¹ Obviamente Sierra y

Mariscal subestimou a capacidade de controle social dos senhores baianos. Subestimou também a inteligência dos escravos, pois não é principalmente à fome que se deve atribuir a rebeldia por eles esboçada no tempo da Independência. Estava talvez mais certo o autor anônimo antes citado quando apontou a possível influência subversiva das idéias liberais. Além disso, havia a longa tradição rebelde, de caráter étnico, dos que vinham da África. Roussin coloca bem a questão quando inclui os escravos como um dos atores centrais no cenário revolucionário da Bahia da época. Após arrolar as várias tendências e opções político-ideológicas entre portugueses e brasileiros, ele conclui (em junho de 1822): “As divergências de opiniões não param aí; forma-se uma oposição muito mais temível que qualquer outra e que, se não prontamente reprimida, trará a perda total e irreparável do Brasil: é a insurreição dos escravos, da qual os mais pavorosos sintomas já se manifestaram”.²² Para o barão francês, os escravos representavam uma corrente de opinião entre outras, constituíam um grupo específico, e o mais temível, de “oposição”.²³

Com efeito, os escravos, sobretudo os crioulos e os pardos nascidos no Brasil, mas também os africanos, não testemunharam passivamente o drama da Independência. Muitos chegaram a acreditar, às vezes de maneira organizada, que lhes cabia um melhor papel no palco político em via de ser montado com a vitória baiana. Os sinais desse projeto dos negros são claros. Escrevendo a seu marido em Portugal, a 13 de abril de 1823, a dona Maria Bárbara Garcez Pinto informava-o em sua pitoresca linguagem: “A crioulada da Cachoeira fez requerimentos para serem livres”. Em outras palavras, os escravos negros nascidos no Brasil (crioulos) ou-savam pedir, organizadamente, a liberdade! Segundo a mesma fonte, eles contavam inclusive com a simpatia de pessoas livres, talvez até brancos, que encaminhavam suas petições às Cortes em Lisboa. É importante notar que, aparentemente, os escravos crioulos não pediam liberdade para os de origem africana, o que refletia a tradicional inimizade entre os dois grupos. Mas a classe senhorial nem de longe pensava em ver seus escravos, brasileiros ou não, fora das senzalas. Sua resposta à

reivindicação dos crioulos foi bem expressa por dona Bárbara: “Estão tolos, mas a chicote tratam-se!”²⁴

O pacto paternalista entre crioulos e senhores brasileiros ameaçava ruir. Comparados aos africanos, os escravos nascidos no Brasil eram melhor tratados — tinham certos privilégios ocupacionais, podiam mais facilmente constituir família, adquiriam a alforria em maior número. Além disso, eles tinham algum trânsito nos modos de ser, idéias, costumes, idioma e anseios dos homens livres da Bahia. Sentiam-se, eram brasileiros, e por isso achavam natural que pudessem se libertar junto com o país. Afinal, seus senhores não falavam tanto em liberdade? Foi a questão levantada pelo autor francês anônimo. Aliás, o próprio Madeira de Mello argumentava, a 2 de julho de 1822, que a falta de punição aos senhores patriotas só aumentaria “a imoralidade dos escravos, seguindo-se a rebelião destes”.²⁵

Na metáfora predileta dos periodistas e oradores patrióticos, representava-se o Brasil como escravo de Portugal. Os escravos parecem haver compreendido a hipocrisia do discurso patriótico. Se era para libertar o país da figurada escravidão portuguesa, por que não libertá-los também da autêntica escravidão brasileira? Com certeza não era a fome o combustível principal da insatisfação. Os crioulos ansiavam por coroar seus pequenos privilégios na escravidão com a conquista final da liberdade e oportunamente da cidadania no Brasil independente.

Com o passar do tempo, além de crioulos e pardos, escravos nascidos na África também se contagiaram das novas idéias e procuraram se comportar de acordo com elas. A 22 de maio de 1822, o cônsul francês na Bahia, Jacques Guinebeau, escreveu preocupado: “As idéias de liberdade continuam a fermentar entre os escravos crioulos e pardos. (...) Os africanos ainda não pedem liberdade, mas agem com independência (...) recusando obedecer ao feitor e ao senhor”.²⁶

Em junho do mesmo ano, os africanos iam além. Foi o que observou nosso já conhecido barão de Roussin em correspondência para o ministro da Marinha francesa: “É já certo que não somente os brasileiros livres e crioulos desejam a in-

dependência política, mas mesmo os escravos, nascidos no país ou importados há vinte anos, pretendem-se crioulos brasileiros e falam de seus direitos à liberdade”.²⁷

Essa crioulação ideológica dos africanos ladinos — “importados há vinte anos”, segundo Roussin — representava um fenômeno inteiramente novo. Os africanos eram apegados a suas raízes e tendiam ao isolacionismo político. Em geral, não participavam dos movimentos sociais predominantemente brasileiros, até porque eram por estes rechaçados. Fizeram suas próprias revoltas antes, durante e após a Independência. Mas muitos não descartavam um projeto de integração à comunidade brasileira, desde que esta os aceitasse como pessoas livres. A tese de Genovese de que as idéias modernas de liberdade floresceram entre os escravos rebeldes após a vaga revolucionária burguesa de fins do século XVIII, e especialmente após a revolução haitiana, é coerente com este processo, embora, como criticou acertadamente Schwartz, não se aplique facilmente ao ciclo das rebeliões africanas da Bahia entre 1807 e 1835.²⁸ Estas se inspiraram ideologicamente sobretudo em tradições oriundas da África Ocidental — como as religiões étnicas e o Islã — e não da Europa.

A inquietação entre os escravos inquietou a elite baiana. É o que revelam as palavras de José Garcez Pinto de Madureira, irmão de dona Bárbara: “Os que não são nada e que querem pilhar o bom buscam a anarquia. (...) Se faltasse a tropa eram outros São Domingos”.²⁹ Nessa ilha do Caribe, como vimos, três décadas antes os escravos haviam se rebelado, vencido os senhores e acabado com a escravidão. Parodiando Caetano Veloso, os senhores baianos temiam que “o Haiti fosse aqui”.

Embora de maneira tímida, os escravos da Bahia tentaram participar do projeto político de libertação nacional, mas foram barrados. E a despeito dos pesadelos da elite baiana, eles não criaram um novo Haiti aqui. Aparentemente não tentaram, por exemplo, um levante em massa durante o conflito luso-brasileiro, momento em que os homens livres se encontravam mais divididos. Não conseguiram organizar-se para tal, e, ademais, eles também achavam-se divididos em

diversas etnias africanas adversárias, além da secular e difundida animosidade entre crioulos e africanos.

Os escravos fizeram, no entanto, algumas poucas rebeliões localizadas. Estas, estamos certos, foram produzidas pelos escravos de origem africana, que prosseguiram com seus movimentos rebeldes iniciados quase duas décadas antes. Dessa forma, estas revoltas não podem ser estritamente consideradas como ideologicamente ligadas ao discurso liberal do momento — como, por exemplo, a petição dos crioulos de Cachoeira —, mas sem dúvida seu aparecimento beneficiou-se do clima de divisões da Independência. Os africanos que delas participaram não eram os ladinos a que se referia Albert Roussin. Eles representariam uma outra “facção” no interior do “partido negro”.

Em maio de 1822, antes do início da guerra, os 280 escravos do engenho Boa Vista, na ilha de Itaparica, recusaram a indicação de um novo feitor pelo proprietário, o comerciante José Inácio Acciavoli Brandão e Vasconcelos. Conta Roussin: “O proprietário, sem levar em consideração este motim, até então sem par, insistiu e o capataz foi imposto. Quatro dias depois, foi morto com tamanho sangue frio e em tais circunstâncias, que ninguém duvidou da existência de uma organização. Nisso, queixas dos habitantes da ilha e pedidos para que sejam enviadas tropas para dominarem os revoltosos. O brigadeiro Madeira, cuja salvação depende da reunião de seus corpos e que sente o abuso que se poderia fazer de tais pretextos para dispersá-los e destruí-los, recusou-se a mandar gente, e na qualidade de Governador das Armas, ordenou às milícias da ilha que marchassem. Obedeceram e mataram 32 negros, feriram oitenta e a ordem foi momentaneamente restabelecida. Mas eis a guerra dos escravos começada e seus resultados incalculáveis”.³⁰

Segundo dona Maria Bárbara, amiga de Acciavoli, apenas 25 escravos teriam sido mortos e dezoito presos, mas ela acrescentaria a morte do administrador do engenho — além da do feitor — entre as baixas provocadas pelos rebeldes. É também de interesse que ela, acostumada a tratar com escravos, discordasse de Gouveia Osório, coronel da Legião Lu-

sitana, que, tal como Roussin, viu no incidente o início da grande sublevação: “E o sovina Osório quer fazer deste caso coisa grande, dizendo: ‘já se principia’. Por mais que se lhe diga: ‘muitas vezes têm acontecido fatos desta natureza’, teima a fazer bulha com isto”.³¹ Para dona Bárbara, o perigo vinha dos pardos e crioulos livres, não dos escravos africanos. Neste ponto ela divergia, talvez com razão, da maioria dos observadores dos acontecimentos da época.

Algum tempo depois, lá pelo mês de setembro, na vila de São Mateus, os “pretos forros e cativos se levantaram contra brancos e pardos”, segundo um relato policial. Lembramos que nessa época o termo “preto” era utilizado para designar o negro nascido na África. Como em muitas outras rebeliões, escravos e libertos africanos aliavam-se contra os nascidos na terra, aqui excetuando os crioulos, o que nem sempre ocorria. O movimento foi sufocado e há notícia da prisão de dois libertos, um deles acusado de se proclamar rei — prova de que não só os brancos, mas também os escravos africanos, tinham seus projetos monárquicos.³²

Um outro levante ocorreu em plena guerra, quando um grupo de cerca de duzentos escravos africanos atacou as forças brasileiras estacionadas em Mata Escura e Saboeiro, imediações de Pirajá, a 19 de dezembro de 1822. Esta foi a única ocasião em que parece ter havido influência dos portugueses na decisão dos escravos de se levantarem. Segundo Braz do Amaral, houve “um combate muito disputado”, em que os soldados brasileiros sofreram várias baixas. Repellido o ataque, muitos escravos foram presos, Labatut ordenou a execução sumária de 52 deles e o açoitamento do resto. A lição de sangue não passou despercebida. Os escravos em geral entenderam não ser um boa idéia rebelarem-se num momento em que seus senhores se encontravam tão bem armados.³³

A ILUSÃO DA PAZ

Embora poucas, as revoltas do período de guerra refletiram a indisciplina que invadira as senzalas. A guerra real-

mente enfraqueceu o controle sobre os escravos. Descrente da capacidade do Conselho Interino provincial de dar conta do problema, um grupo de proprietários se queixou em fevereiro de 1823 ao governo imperial dos “males suscitados pela fuga dos Escravos”.³⁴ Manoel José Freire de Carvalho conta, alguns anos após a guerra, as peripécias do seu escravo Manoel Muniz, que em 1826 pediu ao governo do Império que garantisse sua liberdade pelos serviços prestados à causa da Independência. Segundo Freire de Carvalho, o escravo lhe desobedecera, “deixando-se ficar na Cidade, sem o acompanhar para o Recôncavo, onde lhe determinara que o procurasse, e os serviços que alega ter prestado foram mais em proveito seu do que da Província, pois que recebia paga avultada de tudo quanto se propunha fazer; e depois da entrada para a Cidade do dito seu Senhor nunca mais ele o procurou, e nem o reconheceu como tal, conservando-se como forro”.³⁵ Aparentemente o escravo Manoel se valeu da reputação de combatente da Independência para subtrair-se ao domínio do senhor. Este, com certeza para evitar a fama de impatriótico, acabou cumprindo o desejo de sua alteza imperial de libertar oficialmente o meritório escravo.

Entretanto, a maioria dos escravos não teve a sorte de Manoel Muniz. Diante do quadro de fugas generalizadas, uma vez reconquistada Salvador e vencida a guerra, o novo regime logo tratou de colocar a escravaria nos eixos. A 31 de julho de 1823, o recém-formado governo provisório da Bahia emitiu uma ordem, em cujo preâmbulo lê-se: “O Governo Provisório desta Província, querendo acautelar, como é de seu dever, os graves prejuízos que resultam, tanto aos particulares, como geralmente a toda a Província, da dispersão dos escravos que andam vagando fora da companhia de seus Senhores pelas povoações, lugares e matas do Recôncavo e alguns retidos em poder estranho (...)”.³⁶ Daí passa a enumerar uma série de providências para a captura de escravos fugidos e sua devolução aos legítimos donos. Uma das medidas orientava o retorno à cena da odienda figura do capitão-do-mato. Para escravos e senhores, tudo voltava a ser como antes, ou pelo menos parecia.

Na verdade, a vitória na guerra não significou a conquista da paz pelos senhores. Além das dificuldades econômicas que passaram a enfrentar após 1822, tanto a gente pobre livre quanto os escravos da Bahia tiraram-lhes o sono com repetidas rebeliões ao longo de duas décadas. A Independência havia liberado energias coletivas de difícil controle e o “partido negro”, embora dividido, ainda voltaria à cena muitas vezes. Em 1835 foi quando ele se apresentou mais ousado e radical.

6

*O LEVANTE DOS MALÊS:
UMA INTERPRETAÇÃO POLÍTICA*

*E o povo negro entendeu
que o grande vencedor
se ergue além da dor.*

Caetano Veloso, *Milagres do Povo*

A política tem sido considerada o universo dos homens livres das sociedades modernas. Os rebeldes que fizeram seus movimentos em contextos pré-industriais ou pré-capitalistas ganharam a denominação de rebeldes primitivos e seus movimentos foram chamados de pré-políticos. Essa terminologia de inspiração evolucionista, elaborada com certo cuidado por Eric Hobsbawm, já foi habilmente criticada por nossos antropólogos e historiadores. Eles colocaram as peças no lugar certo: não se trata de uma questão de “pré” ou “pós”, trata-se do diferente. Os “rebeldes primitivos” faziam a política que podiam fazer face aos recursos com que contavam, a sociedade em que viviam e as limitações estruturais e conjunturais que enfrentavam.¹

Neste capítulo interpretamos o escravo como um agente político. Discutimos especificamente as determinações étnico-culturais, religiosas e de classe que informavam a ação política dos escravos e libertos africanos na Bahia da primeira metade do século XIX. Como vimos, os escravos também faziam a política do compromisso e da negociação, mas agora nos limitaremos apenas à política do conflito. Neste sentido,

buscamos também delinear, na segunda parte do capítulo, o significado para a rebeldia escrava do meio urbano e das crises econômica e político-institucional na Bahia após a Independência. Por último, propomos uma espécie de modelo de estratégia política escrava, buscando explicar porque as revoltas tendiam a ocorrer em certos momentos dos calendários político, civil e religioso.

A rebelião de 1835 foi uma rebelião escrava — esta pode parecer uma afirmação óbvia, mas não é. Há uma longa tradição, iniciada por Nina Rodrigues, que sustenta que a revolta não teve relação com a escravidão. Ela teria sido uma guerra santa islâmica, levada a cabo por escravos e libertos africanos, com o único objetivo de expandir o islã.² Pode soar anacrônico, mas procuramos demonstrar que houve uma rebelião escrava e, portanto, uma luta de classe num sentido amplo. Mas “luta de classe” não é visto como uma panacéia que explica tudo. Houve também luta étnica e luta religiosa. Procuramos verificar o que ser escravo, ser nagô (ou haussá, ou jeje etc.) e ser muçulmano podiam significar para o africano rebelde, ou seja, discutimos as relações entre classe, etnia e religião no contexto de 1835.

ESCRAVO, MALÊ OU NAGÔ?

A partir do final do século XVIII, o tráfico de africanos para a Bahia se intensificou e se concentrou na região do golfo de Benin, sudoeste da atual Nigéria. Foram importados milhares de escravos, vítimas de revoltas políticas, conflitos étnicos e guerras relacionadas com a expansão do islã na região. Esses africanos eram principalmente iorubás (aqui chamados nagôs), ewes (ou jejes) e haussás. Uma vez na Bahia eles promoveram, separada ou combinadamente, mais de uma dezena de revoltas e conspirações ao longo da primeira metade do século XIX. A mais importante delas foi o levante de 1835.

A concentração na Bahia de um grande número de africanos com origens étnicas comuns permitiu a formação de uma cultura escrava mais independente. A discussão dessa

cultura é fundamental para se entender os escravos baianos e suas lutas. É como observa um autor: “Não é mais possível acreditar que uma classe possa ser entendida à parte de sua cultura, ou que a maioria das classes modernas possam ser entendidas à parte de sua nacionalidade”.³

Os africanos recriaram na Bahia uma rede cultural e institucional rica e peculiar, enraizada nas tradições étnicas africanas mas readaptada ao contexto da escravidão e da sociedade predominantemente européia do Novo Mundo. Os “cantos” ou grupos de trabalho, as juntas de alforria, as práticas religiosas e lúdicas funcionavam como estratégias de sobrevivência e resistência relativamente autônomas dentro do reduzido espaço social permitido pelo regime escravocrata.⁴ É verdade que a vitalidade da cultura escrava podia representar uma válvula de escape das tensões entre escravos e senhores, principalmente porque enfatizava as diferenças entre as várias “nações” africanas, e entre africanos e negros nascidos no Brasil. A identidade étnico-cultural, substrato da diferença, não é entretanto elemento conservador de um regime social. É, no mínimo, elemento de contradição. Se não contribui decisivamente para uma grande transformação, ela dissemina a resistência e a rebeldia, minimizando os efeitos uniformizantes da cultura e ideologia dos que mandam. Ela revela que os oprimidos não são um todo homogêneo e moldável, e que suas particularidades explicam boa parte de sua oposição aos poderosos. Frequentemente a celebração de deuses africanos, a vida lúdica de rua, a dança, a coroação de reis do congo e outras práticas dos negros funcionaram como rituais de reafirmação de suas diferenças étnicas, mas também como rituais de rebelião. Outras vezes elas foram antecipações de verdadeiros levantes, que terminaram por envolver diversos grupos étnicos africanos contra os brancos.

Talvez o maior sucesso dos senhores e dirigentes baianos tenha sido cooptar os crioulos em seus enfrentamentos contra os africanos. Como sugerimos anteriormente (capítulo 3), a noção de Genovese sobre o paternalismo escravocrata do Sul dos Estados Unidos pode ser resgatada para entender a relação entre o senhor brasileiro e o escravo crioulo e pardo.⁵

Embora o termo “paternalismo” possa ser “muito amplo para uma análise minuciosa”, como observa E. P. Thompson,⁶ paternalismo certamente descreve aspectos fundamentais da ideologia senhorial e das relações sociais entre a população escrava nacional e os senhores. Entenda-se por paternalismo, não concessão fácil, mas uma forma de controle mais eficaz do que o chicote do feitor. Genovese utiliza o termo no sentido gramsciano de hegemonia de classe, em que o dominado aceita o sistema desde que sejam respeitados certos direitos e privilégios, e também que seja possível a barganha. Em troca ele reconhece ter deveres a cumprir. As cartas de alforria, por exemplo, estão cheias de expressões em que os senhores invocam a imagem do pai, ou da mãe, para se referirem a suas relações com os escravos alforriados. E estes eram obrigados a zelar pelos ex-senhores como se fossem bons filhos. Essas alforrias sempre beneficiaram mais aos cativos nascidos no Brasil. Senhores e autoridades muitas vezes sentiam-se traídos quando os crioulos não seguiam os costumes considerados da terra, a religião católica por exemplo. Como aquele juiz de paz de Brotas que, em 1829, ficou chocado ao encontrar um grupo de crioulas num candomblé africano invadido por seus homens. É claro que este mesmo episódio mostra que os crioulos não estavam inteiramente integrados às normas vigentes e que eram capazes de equilibrar, pelo menos em certos casos, suas afinidades culturais.⁷

A posição desses escravos nacionais era um tanto trágica porque, de certa forma, encontravam-se entre dois fogos. Eles suspeitavam — e provavelmente estavam corretos — de que a vitória dos africanos numa rebelião não significaria necessariamente vitória para eles. Não que estivessem satisfeitos com a vida, mas estavam pelo menos familiarizados com o que tinham e procuravam não arriscar a sorte num mundo dominado pelos africanos. Quando se rebelaram, agiram sozinhos ou, mais amiúde, se associaram às revoltas e conspirações do povo livre, principalmente as que varreram a Bahia independente. Houve escravos crioulos que chegaram a acreditar que eram potenciais cidadãos da nação que se estava construindo. Suas esperanças foram em geral frustradas.⁸

A ausência de participação crioula nas revoltas escravas da Bahia levanta algumas questões teóricas e de história comparativa. A literatura recente sobre conflitos sociais tem mostrado que os elementos mais integrados dos grupos dominados se rebelam e lideram seus companheiros menos informados na luta contra a opressão. Anthony Oberschall, por exemplo, critica a idéia tradicional de que os rebeldes são indivíduos cultural e socialmente marginalizados. Ele sugere o oposto. Na área específica de estudos sobre a escravidão, Gerald Mullin observa, em seu excelente livro sobre resistência escrava na Virgínia, Estados Unidos, que havia uma correlação entre nível de aculturação e habilidade para planejar rebeliões mais sofisticadas.⁹ Sobre a revolução escrava no Haiti, James escreveu: “Os líderes de uma revolução são geralmente aqueles que puderam aproveitar-se das vantagens culturais do sistema que estão atacando, e a revolução de São Domingos não foi exceção a essa regra”.¹⁰

De acordo com essas conclusões deveríamos talvez esperar que os crioulos baianos estivessem na vanguarda das rebeliões escravas. Mas é possível que não estivessem, precisamente por causa da esmagadora presença africana na Bahia. Só em Salvador os africanos, escravos e libertos, representavam 33% de uma população total de aproximadamente 65 500 habitantes, em 1835. Cerca de 63% dos escravos eram de origem africana.¹¹

Nos lugares e ocasiões em que os crioulos adotaram opções radicais, eles em geral conviviam com uma reduzida população de escravos nascidos na África. Foi este o caso da conspiração de Gabriel Prosser, em Richmond (1808), estudada por Mullin, bem como a famosa rebelião liderada por Nat Turner, em Southampton (1831). Também a rebelião jamaicana de 1831, envolvendo milhares de escravos, foi levada a cabo por crioulos, numa época em que o tráfico inglês já havia terminado há muito. Tudo indica que a presença de muitos africanos inibia politicamente os crioulos e os persuadia a comprometerem-se com as classes livres ou senhoriais. O único exemplo que conhecemos de aliança entre crioulos e africanos foi a conspiração de 1736, em Antígua, nas An-

tilhas. Mas, mesmo neste caso, há informações de que os crioulos planejavam escravizar seus aliados africanos após a conquista do poder.¹²

A hostilidade entre crioulos e africanos comprometeu decisivamente a rebelião. Ela dividiu os escravos em duas partes irreconciliáveis e obviamente enfraqueceu sua capacidade de enfrentamento. Isto coloca questões importantes a respeito da estrutura e relações sociais na Bahia escravocrata. Qual a relação entre classe, etnia e religião na dinâmica das rebeliões baianas?

Enquanto estrutura, a classe social tem sido definida no marxismo como a “posição comum no interior das relações sociais de produção”.¹³ Não é necessário muito esforço para concluir que os escravos constituíam uma classe nesse sentido estrutural do termo. Contudo, estamos também interessados num conceito mais dinâmico, que envolva uma dimensão política e até cultural, a classe mais como relações múltiplas do que como posição social. Neste sentido, Hobsbawm escreveu que “classe define não um grupo de gente isolada, mas um sistema de relações, tanto verticais quanto horizontais”. Ele vai além num outro trabalho: “Classe não é meramente uma relação entre grupos, é também a coexistência deles dentro de uma estrutura social, cultural e institucional estabelecida pelos que estão por cima”. Quanto à questão da constituição da classe, Marx observou: “Os indivíduos separadamente formam uma classe apenas na medida em que levam a cabo uma batalha comum contra uma outra classe; do contrário eles estão em termos hostis uns com os outros como competidores”. Quer dizer, sem luta não há classe, embora nem sempre a luta seja só de classe — uma questão retomada por E. P. Thompson num polêmico artigo.¹⁴

Em termos políticos, os escravos baianos não parecem haver constituído uma classe clássica. Como indivíduos eram escravos, como coletividade pareciam ser outra coisa. Horizontalmente, eles estavam divididos; verticalmente, africanos e crioulos/pardos tinham relações sociais, culturais e institucionais bem diferentes com os senhores, apesar de ocuparem uma posição similar na produção. Mesmo em termos da estru-

tura de trabalho, observa-se ligeira tendência ao favorecimento ocupacional dos crioulos. Estes e os africanos conviviam não só numa relação de competição, mas frequentemente de conflito mesmo. Vimos no primeiro capítulo a atitude antiafricana dos rebeldes crioulos do engenho Santana. Num outro episódio, os escravos crioulos do engenho do Tanque, no Recôncavo, resistiram junto aos senhores contra um levante de africanos.¹⁵ Mas qual classe subordinada não possui seus privilegiados, ou aqueles que identificam pelo menos parte de seus interesses com os das classes privilegiadas? Os crioulos talvez possam ser considerados uma espécie de “aristocracia escrava”...

Por outro lado, qual classe subordinada não recebe aliados de outros grupos melhor situados socialmente? Se os escravos nascidos no Brasil não participaram da rebelião de 1835, esta não foi organizada e feita apenas por africanos escravos. A participação dos libertos tem sido utilizada como forte ingrediente do argumento contra a idéia de uma rebelião escrava em 1835. E, realmente, os libertos contribuíram em número desproporcional, considerando seu peso relativo na população africana: estimamos que eles representavam cerca de 21% dos africanos, mas eram 38% dos presos em 1835. Porém, é possível que a repressão tenha sido maior contra eles, já que eram considerados indesejáveis por muitos setores sociais e do governo. Prova-o a tentativa de deportação em massa dos africanos libertos após o levante. Seja como for, é inegável a contribuição decisiva deles, que tradicionalmente se juntavam aos patrícios escravos na revolta.

Os libertos não tinham a mesma “posição de classe” dos escravos no sentido de que já não eram propriedade de outros e já não tinham seu trabalho excedente expropriado de modo escravista. Entretanto, é importante lembrar que muitos ex-escravos pagavam suas cartas de alforria ao longo de muitos anos, o que de certa forma ainda os mantinha num regime de semi-escravidão. Além disso, é enorme o número de cartas de alforria contendo cláusulas restritivas que, ora obrigavam o liberto a continuar servindo ao senhor enquanto este vivesse, ora exigiam do alforriado obediência absoluta ao ex-dono. As

cartas de alforria muitas vezes impunham aos libertos mais deveres do que estabeleciam direitos.

Se o liberto deixava de ser escravo, ele não se tornava exatamente um homem livre. Não possuía qualquer direito político e, embora fosse considerado estrangeiro, não gozava dos privilégios de cidadão de um outro país. O estigma da escravidão estava irredutivelmente associado à cor de sua pele e, sobretudo, à sua origem. Os africanos libertos eram tratados pelos brancos, pelos pardos e até pelos crioulos como escravos. Não eram cidadãos de segunda ou terceira classe, simplesmente não eram cidadãos.¹⁶

A maioria dos africanos libertos fazia em Salvador trabalho de escravo e ao lado de escravos. Com exceção dos serviços domésticos, eles se ocupavam basicamente dos mesmos serviços urbanos que seus companheiros escravos: eram carregadores de cadeira, estivadores, artesãos, vendedores ambulantes, marinheiros etc. Da mesma forma que os escravos entregavam uma parte da fêria do dia aos senhores, muitos libertos também o faziam para o pagamento de prestações, ou como cláusula das cartas de alforria. É como se na cidade o escravo embolsasse o que teoricamente era do senhor e o liberto desembolsasse em favor do ex-senhor o que teoricamente era seu.

Observamos anteriormente que nos interessava um conceito de classe abrangente, que representasse mais do que relações apenas econômicas. Como acabamos de ver, mesmo em muitos aspectos econômicos, escravos e libertos em Salvador se assemelhavam. Mas eles também se assemelhavam em termos das relações sociais, inclusive ideológicas e culturais, que mantinham com os brancos e outros habitantes da Bahia. Adiante discutiremos mais a escravidão em Salvador, mas desde logo avançamos que se o escravo estava com um pé fora da escravidão urbana, o liberto mantinha um pé dentro dela. Isso representava sem dúvida uma forte base de solidariedade entre os dois grupos. Entretanto, é claro que havia diferença em ser liberto, senão os escravos não se esforçariam em sê-lo. Os libertos tinham mais controle sobre seu trabalho e suas vidas, e ocupavam, na pior das hipóteses, uma posição privi-

legiada dentro da comunidade africana. Eram, inclusive, muitas vezes hostis para com seus companheiros ainda cativos. E não podemos esquecer que se os libertos participaram da rebelião de 1835, foram três deles que a denunciaram às autoridades. Contudo, é lícito dizer que em geral a solidariedade étnica foi um fator decisivo para reduzir suas diferenças com os escravos.

Escravos e libertos pertencentes ao mesmo grupo étnico se uniam mais entre si do que o faziam escravos de grupos étnicos diferentes. Em muitos casos, entre os africanos o papel de superioridade social era alterado em função de estruturas hierárquicas que pouco tinham a ver com suas posições na sociedade escravista baiana. O escravo mestre malê ou babalorixá era respeitado e obedecido pelos libertos iniciados nas coisas sagradas. Nessas circunstâncias, os “efeitos” da posição econômico-social de classe eram subvertidos, como o eram cada vez que escravos e libertos da mesma nação se juntavam nos “cantos” para executarem o mesmíssimo trabalho urbano. A simples presença de libertos africanos entre os rebeldes de 1835 levou alguns estudiosos a apressadamente descartar qualquer elemento classista no movimento.¹⁷

A identidade étnica conseguia unir escravos e libertos africanos no cotidiano e na rebelião. Os africanos na Bahia parecem ter combatido mais como grupos étnicos do que como membros de uma classe estruturalmente definida. Tanto em 1835 como em outras ocasiões, escravos e libertos — todos sempre africanos, predominantemente da mesma etnia — uniram suas forças para se rebelarem. Mas significa isso ausência *absoluta* de elementos de classe em suas lutas? Quer isso dizer que não houve rebeliões escravas e sim africanas ou islâmicas na Bahia? É possível relacionar classe e etnia em 1835?

A identidade étnica foi em grande parte uma elaboração local de materiais culturais velhos e novos, materiais trazidos e materiais aqui encontrados, todos eles reinventados sob a experiência da escravidão. A identidade étnica foi de fato reconstituída e com frequência reforçada sob a pressão da explo-

ração escravista.¹⁸ Os grupos de trabalho urbanos, os chamados “cantos”, por exemplo, eram organizados conforme a etnia mas não podemos esquecer que eram principalmente instituições ligadas ao processo de trabalho. E as juntas de alforria eram instituições étnicas que buscavam modificar a “posição de classe” de indivíduos escravos, isto é, eram produtos da escravidão. Embora escrevendo sobre um outro contexto — o da formação da classe trabalhadora nos Estados Unidos —, Alan Dawley chama a atenção para “o papel da experiência de classe na formação de culturas étnicas”. Ele acrescenta: “Por causa de antolhos pluralistas ou positivistas, identidades de classe e étnica são sempre vistas como antitéticas: quanto mais identidade étnica, menor a consciência de classe. Num nível mais grosseiro ‘etnicidade’ e classe são reduzidos a variáveis a serem montadas, na elegante grade de uma pseudo-ciência, ao lado de religião, filiação partidária, anos de escolaridade, distância do trabalho etc.”.¹⁹ Com efeito, num importante estudo sobre etnicidade, o “pluralista” van der Berghe reiterou recentemente: “Classe e etnicidade parecem ser princípios antitéticos de organização social”.²⁰ Talvez seja em alguns contextos sociais modernos, não na Bahia de 1835. Se aqui a etnicidade dividia os escravos enquanto classes, a experiência escrava de classe reforçava a solidariedade étnica. Classe e etnia estavam neste sentido íntima e dinamicamente relacionadas.

A identidade étnica ou etnicidade talvez possa ser considerada uma forma de “ideologia popular”, como sugere John Saul em sua análise da dinâmica política na África Oriental contemporânea. Neste enfoque, a etnicidade ganha uma forte conotação política porque não significa, apenas, um sistema de afiliação a um grupo de origem, mas indica a existência de projetos de tomada ou participação do poder.²¹ Enquanto ideologia popular, a etnicidade também significa um sistema de mentalidades, de valores e de comportamentos que ordena a micropolítica do cotidiano. Por outro lado, etnicidade, pelo menos no caso da Bahia que ora estudamos, pode ser em parte definida como uma ideologia de dissenso e desengajamento. É assim que Dan Aronson a define: “é uma ideologia do e para o

dissenso e o desengajamento em relação a uma arena sociopolítica inclusiva, isto é, para seguir valores considerados não partilhados por outros”.²² O próprio regime escravocrata baiano cuidava que os africanos não se engajassem coletivamente em sua “arena sociopolítica”, a não ser subordinadamente. Os “brancos” baianos que controlavam essa arena e seus aliados não partilhavam dos valores africanos ou eram extremamente ambíguos em relação a estes. A etnicidade africana na Bahia foi, então, fundamentalmente construída e constantemente acionada como ideologia popular radical de disputa política.

No sentido que aqui consideramos, as ideologias populares têm elementos de classe, mas não representam a “consciência” de uma classe social específica. Por isso não podemos considerar a identidade étnica como a consciência de classe do escravo ou a consciência escrava possível na Bahia da primeira metade do século XIX. O que sustentamos é que a identidade étnica informava as relações do escravo com o senhor e destas se alimentava para estruturar a comunidade escrava na paz e na guerra.

Na Bahia, a identidade étnica tinha fortes elementos de classe, isto é, estava estreitamente ligada à posição dos africanos em relação à escravidão. Os africanos representavam a maioria dos escravos e a maioria dos africanos — inclusive daqueles que participaram do levante de 1835 — era escrava. Todos os africanos na Bahia eram ou haviam sido escravos. Embora essa medida quantitativa seja importante, ela não deve ser mistificada. A “qualidade” dos escravos é mais importante. Eram estrangeiros e sua cultura e comportamento não podem ser relacionados apenas à experiência escrava no Novo Mundo. A experiência escrava, porém, marcou em profundidade o africano, modificou sua forma de ver o mundo e a si próprio. Se a identidade étnica de escravos e libertos nagôs, haussás, jejes etc. foi mantida, e em muitos sentidos até exacerbada, o convívio sob a escravidão dessas diversas etnias transformou-os muitas vezes em cúmplices, sugerindo uma identidade pan-africana embrionária. Uma identidade que, no entanto, não eliminava as diferenças. Na raiz dessas alian-

ças estava, entre outras coisas, o fato de que a sociedade baiana encarava os africanos em geral como escravos por definição. Por isso é legítimo afirmar que a rebelião de 1835 e outras daquele período foram rebeliões de nagôs, de haussás e, menos significativamente, de outras etnias africanas, mas foram também fundamentalmente rebeliões escravas.

Mas aqui retornamos aos números. Os nagôs eram maioria entre os africanos (cerca de 30%) e isso favoreceu sua maior mobilização. Em 1835, dos 304 africanos presos como suspeitos, duzentos eram nagôs e, destes, 143 escravos. Entre os seis principais líderes que identificamos com precisão, cinco eram nagôs, três dos quais escravos. Escravos nagôs ou, se preferirem, nagôs escravos constituíam o grupo “étnico-clasista” específico mais numeroso entre os combatentes e a liderança do levante dos malês. É absurdo pensar que essa gente não lutou como escravo e contra a escravidão baiana. A rebelião foi luta étnica, mas foi também luta de classe e, outro aspecto que passamos a discutir, luta religiosa.

A religião foi talvez a força ideológico-cultural mais poderosa de moderação das diferenças étnicas e sociais no interior da comunidade africana, embora tenha falhado em unir africanos e crioulos. Pelo fato de haver sido um meio de solidariedade interétnica, o islã ajudou a promover a unidade entre muitos escravos e libertos africanos. O islã representou um forte fator de mobilização e, obviamente, organizou os rebeldes de uma maneira sofisticada. Ao mesmo tempo, os líderes malês não negligenciaram a busca de aliados fora do campo muçulmano, no que foram favorecidos pela etnicidade. Nagôs islamizados e não islamizados participaram do levante de 1835. Este é um aspecto que não foi entendido por nenhum dos autores que explicaram 1835 como uma *jihad*, uma clássica guerra santa muçulmana, a começar por Nina Rodrigues. Em suas visões etnocêntricas, eles concluíram que os malês eram excessivamente “fanáticos” para permitirem a entrada de não muçulmanos em seu movimento. A certa altura, Nina Rodrigues sugere que estes seriam todos massacrados pelos rebeldes. Mesmo um autor penetrante como Roger Bastide aceitou acriticamente o mito europeu-cristão de

que a civilização islâmica se caracteriza “como todos sabem, pelo fanatismo religioso” e que, portanto, a rebelião de 1835 representou uma “verdadeira guerra contra os cristãos”. Ainda que considerássemos certo falar de um fanatismo anticristão inerente à civilização islâmica, dificilmente poderíamos ter os africanos muçulmanos como representantes exemplares dessa “civilização”. O próprio Bastide, e Nina Rodrigues antes dele, reconheceram o caráter extremamente sincrético do islamismo malê.²³

Nina Rodrigues, Bastide e outros certamente confundiram o comportamento disciplinado da comunidade malê, e sua reserva depois da derrota de 1835, com intolerância. Na verdade, os malês tinham aprendido a conviver com outras religiões na própria África, e as guerras de conquista que ali ocorreram não podem ser atribuídas apenas ao caráter militante da fé de Maomé. As guerras tribais, muitas vezes inspiradas em deuses étnicos guerreiros, antecederam e sucederam o expansionismo muçulmano na África Ocidental. Na Bahia os malês tentaram aproveitar a militância “tribal” dos escravos vindos da África e não há evidência de que seu projeto de rebelião tivesse como objetivo a imposição do islã sobre os outros africanos, e muito menos o massacre destes. Em princípio, todos os africanos foram considerados pelos malês aliados potenciais, e todos os baianos, sobretudo os brancos, adversários.

Isso não significa que os malês não contassem com suas próprias bases de apoio e que tivessem o seu projeto de hegemonia. Eles certamente constituíam um grupo distinto que se autodefinia, entre outras coisas, em termos da competição com outros grupos africanos e do conflito com os senhores baianos e seus aliados. À luz dessa situação de conflito, eles fizeram o que em geral qualquer grupo faz em circunstâncias semelhantes: 1) delimitaram fronteiras de definição de seus membros; 2) tentaram reduzir a dissidência dentro do grupo, com o objetivo de aumentar sua eficiência no confronto com os adversários; 3) organizaram e coordenaram recursos sociais e materiais; e 4) desenvolveram novas relações com outros grupos que pudessem servir de aliados.²⁴

Se uma *jihad* clássica não aconteceu na Bahia em 1835, isso não quer dizer que o fator religioso deva ser subestimado. O islã foi uma poderosa força ideológica e organizacional, e articulou politicamente a ira de escravos e libertos africanos contra os beneficiários da exploração de classe e da opressão étnica. A religião esteve entrelaçada com classe e etnia e todas devem ser consideradas como fatores dinâmicos que possibilitaram a rebelião de 1835. A religião, evidentemente, apresenta um tipo de determinação diferente do de classe e etnia. Seu papel é “pensar” estas duas últimas em combinação com uma crítica da função social e significado das mesmas na vida de seus adeptos. Dito isso, não acreditamos ser necessário classificar o levante dos malês de acordo com um modelo exato da antropologia ou sociologia da religião. Foi um movimento messiânico? Foi milenarista? Ele teve elementos de ambos, mas num sentido muito geral. Depois de listar mais de duas dúzias de expressões que buscam definir o que chama de “movimentos sociorreligiosos”, Vittorio Lanternari conclui: “Nenhum desses termos pode separadamente descrever a realidade complexa, dinâmica, de sequer um movimento”.²⁵ Howard Prince decide seguir Lanternari e qualifica 1835, compostamente, como um “movimento ‘nativista’ primitivo” de “regeneração cultural africana” com “tons milenaristas religiosos”. Mas os malês parecem ter sido muito pragmáticos para apostar num milênio em 1835. Obviamente eles desejavam a ajuda de Alá e fizeram tudo para conseguí-la, mas queriam reconstruir a sociedade com as próprias mãos. O rebelde milenarista destrói o mundo e espera uma reconstrução divina. Os malês procuravam tornar-se mandantes num sentido mais mundano. Por outro lado, a rebelião não parece se ajustar ao argumento de que foi um movimento de “regeneração cultural africana”, um termo que o próprio Lanternari usou na década de 1960 para designar povos dominados por forças estrangeiras em suas terras de origem e que reagiram para evitar que “a sociedade nativa fosse varrida como entidade histórica”.²⁶ Ora, a “sociedade nativa” dos rebeldes já havia sido varrida de suas vidas e eram eles os estrangeiros na Bahia. Agora precisavam olhar para a frente, não para trás.

Os malês não foram só bons religiosos, foram também políticos relativamente pragmáticos.

Mas devemos considerar o religioso e o político como termos conflitantes na rebelião de 1835? O excelente artigo de Mary Reckord sugere este tipo de corte em relação à rebelião jamaicana de 1831, liderada por pregadores batistas escravos que reivindicavam a abolição da escravidão. Ela comenta: “Eles [os escravos] haviam criado um movimento de protesto em parte inspirado pelo cristianismo e organizado através de reuniões religiosas, nas quais a religião tinha sido subordinada aos objetivos políticos”. O papel da religião é interpretado da seguinte maneira: “(...) numa sociedade onde as reuniões religiosas eram a única forma de atividade organizada permitida, tais reuniões se tornaram o ponto focal natural de todos os interesses dos escravos que não eram atendidos pela organização das fazendas”.²⁷ A situação da Jamaica tem semelhanças e diferenças com a da Bahia. Lá o protestantismo batista era uma religião reconhecida e que em certa medida reconhecia a autoridade espiritual dos pregadores escravos. Fora a figura do pregador, essas organizações batistas funcionalmente equivaleriam, talvez, às irmandades de cor da Bahia, exceto que estas aparentemente nunca se meteram em revoltas escravas. O islã, ao contrário, não era uma religião permitida, mas sem dúvida funcionou como um ponto focal e agente radical dos interesses escravos na Bahia. Além disso, tanto lá como cá as rebeliões foram precedidas de um intenso movimento de conversões e reuniões religiosas.

Não acreditamos, entretanto, que no caso dos malês — e talvez mesmo no dos escravos batistas jamaicanos e em outros casos semelhantes — seja possível separar o reino de Deus do reino de César. A religião era uma linguagem política para os escravos. Na visão de mundo dos africanos, mesmo na dos muçulmanos, a linha que dividia o religioso do secular era bem fina. Quase tudo que acontecia neste mundo tinha algo a ver com os negócios do outro mundo de uma forma urgente e imediata. Por isso não faz muito sentido falar em subordinação da religião à política ou vice-versa. Especialmente no caso do islã, em que a luta política pode facilmente convergir e se con-

fundir com a luta religiosa. É possível então melhorar levemente a sugestão, de Manuela Carneiro da Cunha, de que em 1835 houve a “imbricação de um projeto político no projeto religioso”.²⁸ Parece-nos que o projeto religioso dos malês era também político e vice-versa, embora nele coubesse, pelo menos como estratégia de tomada do poder, africanos não islamizados.

A religião não deve ser entendida como uma explicação da revolta alternativa à etnicidade ou à condição escrava. A relação etnia-religião-escravidão era complexa. Embora o islã não seja por definição uma religião étnica ou escrava — pois se pretende universalizante —, ela pode ter se tornado quase isto na Bahia de 1835. O islã estava identificado com certos grupos étnicos majoritários, notadamente os nagôs e os haus-sás.²⁹ Ainda mais importante era o fato de que tornar-se malê não parecia diminuir em muito a identificação étnica do converso, até porque o islã se mesclara a outras religiões propriamente étnicas da África. Por outro lado, todos os seus adeptos na Bahia eram ou haviam sido escravos. A maioria continuava escrava em 1835. Mas tornar-se liberto não implicava romper os laços com a comunidade escrava, pois na cidade escravos e libertos faziam o mesmo trabalho, moravam nas mesmas casas, celebravam os mesmos deuses, e eram igualmente discriminados e perseguidos como africanos. Muitos dos que entraram na rebelião de 1835 provavelmente não sabiam com exatidão se estavam ali como nagôs, como malês ou como escravos. Muitos eram apenas nagôs entusiasmados com a luta organizada por seus patrícios malês; outros eram escravos e ex-escravos que se metiam em qualquer distúrbio de rua que aparecesse. Todos certamente tinham no horizonte a abolição da escravidão baiana, mesmo se alguns pensavam de antemão poder substituí-la por algum outro tipo de servidão em que se tornassem senhores.

SALVADOR, CIDADE REBELDE

A política de rebeldia escrava em 1835 foi facilitada pelo meio urbano, pela conjuntura econômica recessiva e pela si-

tuação política geral da província da Bahia e do Império do Brasil.

Embora o coração da economia de exportação da Bahia estivesse no Recôncavo, estavam em Salvador as condições ideais para a organização de rebeliões como a de 1835. Em primeiro lugar, a cidade abrigava a grande maioria dos libertos africanos, os quais forneciam infra-estrutura material e quadros para a resistência. Não podia haver proselitismo, planejamento e mobilização sem a capacidade, mesmo que relativa, de circulação geográfica dos libertos. Nem podiam as conspirações escravas ser arranjadas sem as casas dos libertos, que serviam como ponto de reunião, depósito de armas, esconderijo de escravos fugidos e local de interação cultural, social, religiosa e até econômica dos africanos. Além disso, havia na cidade uma concentração de especialistas em várias artes, que podiam usar suas habilidades de carpinteiros, ferreiros e armeiros para produzir e fornecer armas aos guerreiros. E havia também os especialistas da religião, que forneciam amuletos protetores, conforto espiritual e liderança aos rebeldes.

Todos esses recursos, e a mera existência de um grande número de libertos, também funcionavam como uma poderosa arma simbólica. A multiplicidade dos papéis econômicos de escravos e libertos na cidade demonstrava a profunda e extensa dependência da sociedade sobre seu trabalho, e sugeria a possibilidade de uma vida independente do domínio senhorial. Este último aspecto é fundamental, pois nenhum grupo subordinado tenta destruir uma ordem social sem sentir-se preparado para substituí-la por uma nova ordem. A perspectiva de uma sociedade alternativa mais complexa dificilmente poderia florescer no ambiente especializado e paroquial dos engenhos. Estes, porém, constituíam inequivocamente o núcleo estruturador da escravidão na Bahia.

O fato de que o Recôncavo representava a base de poder na Bahia não escapou à percepção dos rebeldes. No Recôncavo estava concentrada a população escrava e só lá qualquer movimento poderia decidir sua sorte. Em 1835 e em outras

ocasiões, os insurgentes tentariam a articulação entre cidade e campo, mas a resposta dos escravos rurais foi limitada. Em 1835 vieram alguns do Recôncavo para lutar em Salvador e um grupo de escravos de engenho ficou de sobreaviso para receber os rebeldes da cidade, o que nunca ocorreu.

Em seu ensaio sobre as rebeliões baianas, Décio Freitas enfatiza os efeitos das relações escravistas urbanas: “O sistema de ‘ganho’, na medida em que incorporava os escravos à economia monetária, suscitava idéias libertárias. Este sistema (...) pode, decerto, ser considerado como uma forma híbrida de trabalho escravo e assalariado. O mais importante não era que permitisse ao escravo se alforriar, mas que lhe descortinasse a perspectiva de relações não escravistas de produção. O sistema de ‘ganho’ introduziu um forte elemento de contradição na estrutura escravista”.³⁰ Freitas também relaciona a relativa independência de vida dos escravos urbanos, como o hábito de morarem fora de casa, à ocorrência de insurreições.

Embora não sejam destituídas de interesse, as sugestões de Freitas negligenciam outros aspectos da questão. Se havia uma “forma híbrida de trabalho” no meio urbano, ela incluía também, e sobretudo, o que poderíamos chamar de trabalho ligado à pequena produção mercantil independente. Não se pode esquecer a “autonomia” das relações do “negro de ganho” com o mercado, algo mais semelhante à do arte-são e do camponês do que à do assalariado. Como aqueles, o “negro de ganho” trabalhava duro para complementar sua subsistência. Parte do excedente, quando havia, era poupado e investido na compra da alforria, única esperança para o escravo tornar-se um trabalhador inteiramente autônomo. As dificuldades para o preenchimento dessa expectativa, entre elas a demora em conseguir a quantia para alforriar-se, criavam tensões. Finalmente, é importante lembrar que uma vez no mercado de trabalho, ganhadores escravos e libertos organizavam-se coletivamente nos “cantos”, reconstituindo laços comunitários e étnicos que não podem ser excluídos de uma análise de “relações sociais de produção” e, portanto, esquecidos como “elemento de contradição na estrutura escravista”. Mas havia outras contradições, além das relações de

trabalho, que adicionavam combustível à rebeldia africana em Salvador.

Salvador era um *melting pot* residencial, onde ricos, pobres, escravos, brancos, pardos, crioulos e africanos moravam lado a lado nas mesmas ruas e, às vezes, nos mesmos sobrados. Em algumas das freguesias mais populosas, como a da Conceição da Praia e especialmente a da Sé, os prédios do governo e as igrejas — símbolos da autoridade e do poder estabelecidos — se encontravam colados aos prédios residenciais. Essa organização espacial da desigualdade fazia de Salvador um exemplo perfeito de “cidade insurrecional”. Segundo Hobsbawm: “Na cidade insurrecional ideal as autoridades, os ricos, a aristocracia, a administração governamental e local — estarão (...) tão misturadas com a concentração central de pobres quanto possível”.³¹

A inexistência de segregação residencial certamente aguçou a percepção de privação dos africanos, especialmente dos libertos, se não em termos materiais, pelo menos em termos sociais e psicológicos. Embora integrados espacialmente, os africanos libertos eram obrigados a respeitar e mesmo obedecer seus vizinhos brancos, fossem eles quem fossem — pobres ou ricos, autoridades ou cidadãos comuns. Isso é muito claro nos rituais dos julgamentos após a derrota de 1835: para ser inocentado, o africano suspeito tinha de provar tradição de fidelidade e respeito a seus senhores e vizinhos brancos.

Ao proporcionar a africanos escravos e libertos mais oportunidades e independência e, ao mesmo tempo, estabelecer limites precisos à sua mobilidade e dignidade, o ambiente urbano provocou reações contraditórias. Se representou um convite à acomodação, também facilitou a organização de revoltas. Foi esse aspecto contraditório da cidade escravista que Richard Wade parece não haver compreendido quando tentou negar a existência da conspiração de Denmark Vesey, em 1822, em Charleston. Wade observou: “O ambiente urbano provou-se hostil à conspiração porque provia o escravo de uma maior latitude, uma dimensão de independência dentro da servidão, e algum alívio da vigilância constante do senhor. Esta liberdade comparativa desviava o des-

contentamento, levando os negros antes a tentarem explorar suas modestas vantagens do que a organizarem-se para medidas desesperadas”.³² A rebelião de 1835 demonstra que independência e “liberdade comparativa” podem ser um subproduto inevitável da escravidão urbana, mas não um eficiente mecanismo de acomodação. A Bahia não é o único exemplo disso. Os estudos sobre a escravidão nas Américas têm mostrado repetidamente que bom tratamento e liberalidade da parte dos senhores não eram passaportes para a paz social, especialmente no contexto urbano, onde eram forçosamente adotados como uma necessidade econômica e não como uma concessão paternalista.³³

A cidade de Salvador foi também particularmente atingida nas décadas de 1820 e 1830 pela crise da agricultura de exportação e de alimentos, provocando a escassez de comida e uma considerável diminuição das atividades do porto. Esses dois fenômenos afetaram duramente as condições de vida e de trabalho dos escravos e libertos africanos. A situação econômica esteve ruim durante pelo menos os quinze anos que antecederam a rebelião de 1835. Mas a crise econômica não produziu por si só o protesto escravo. As condições de vida dos escravos também não eram boas em épocas de prosperidade, quando o volume de trabalho aumentava e as roças de subsistência dos escravos eram tomadas pelos campos de cana. Na cidade, prosperidade significava mais tonéis de aguardente e caixas de açúcar para os escravos carregarem. Mas a crise não trouxe alívio. A seca no interior empurrou para a capital e vilas do interior um grande contingente de flagelados, o que estrangulou mais ainda a produção e o abastecimento de alimentos. Combinada com uma inflação artificial oriunda da emissão e falsificação descontroladas de moedas, a escassez fez subir bem alto os preços de gêneros de primeira necessidade. Os pobres em geral — inclusive escravos e libertos — sofreram severamente. Na década de 1830 as dificuldades cresceram.

Entre 1830 e 1835, observa-se que as alforrias aumentaram, talvez como resultado das dificuldades econômicas dos senhores. A presença de um contingente adicional de traba-

lhadores libertos no míngua mercado de trabalho provavelmente aumentou as tensões sociais. Assim, a crise econômica parece ter realmente contribuído para a rebelião, ao contrário das previsões dos sociólogos do conflito de que as revoltas tendem a ocorrer “quando os tempos estão melhorando”.³⁴ Os desprivilegiados não se revoltam exclusivamente por razões econômicas, ou como uma reação espontânea à crise, mas o farão se piorarem substancialmente as condições de vida que consideram aceitáveis. É o que Thompson chama de “economia moral do povo”.³⁵ Ademais, o ambiente se torna propício à rebeldia coletiva — e individual também — quando se entrecruzam crise econômica e crise política.³⁶ E foi isso que aconteceu na Bahia em 1835.

Como bom estrategista político que era, Lenin observou que, além da deterioração das condições materiais e do aumento das atividades políticas, uma revolução necessita de boa liderança e “uma crise nos negócios da ordem dominante”.³⁷ Talvez não possamos afirmar que a ordem dominante na Bahia estivesse exatamente se rompendo, mas o regime político e social do Brasil escravocrata estava certamente passando por sérias dificuldades. Nas décadas de 1820 e 1830, o país, e a Bahia em particular, foram abalados por diversas revoltas que, em alguns casos, mobilizaram milhares de pessoas da população livre. Muitos desses movimentos adquiriram fortes dimensões sociais e raciais. Nunca antes as classes livres estiveram tão divididas. Na Bahia, os africanos viram a plebe livre caçar portugueses nas ruas, assaltar e saquear suas tavernas, destruir propriedades e assassinar autoridades civis e militares. Eles testemunharam os soldados, os bastiões naturais da ordem, desobedecerem seus superiores hierárquicos e desafiarem os governantes provinciais. Essa situação certamente inspirou os rebeldes de 1835. O campo adversário estava dividido e não podia haver melhor oportunidade para agir. Se os homens livres sabiam se aproveitar da divisão entre escravos, estes provaram que também sabiam se aproveitar da divisão entre aqueles.

No entanto, não é possível generalizar quanto a uma relação imediata entre a crise de hegemonia da ordem político-

social e a revolta escrava. Se aquela realmente definiu esta, como explicar as conspirações e levantes ocorridos antes da Independência, quando havia uma relativa paz social na província? Talvez se possa explicar sua frequência: houve apenas três revoltas e uma conspiração antes de 1822-23 e mais de quinze depois desse ano.

O historiador F. W. O. Morton argumenta que os escravos baianos não aproveitaram os melhores momentos para se insurgirem, quando as diferenças entre as camadas livres eram mais profundas, como durante a Guerra da Independência, por exemplo. Mas é possível contra-argumentar que o clima de desordem social na Bahia nunca desapareceu de cena por completo durante as décadas de 1820 e de 1830. Além disso, concluir que os escravos perderam suas melhores chances é pressupor a existência de ilimitados recursos em suas mãos, é considerar que os escravos e seus aliados libertos podiam estar sempre prontos para o combate organizado, planejado e violento. Acreditamos que a escolha do momento da sublevação pode ser melhor entendida também levando-se em conta outras determinações.³⁸

ESTRATÉGIA DE REBELDIA ESCRAVA

Os momentos de irrupção da rebeldia escrava não estavam tão imediatamente vinculados ao calendário da política dos grandes combates, a política do Estado, e sim ao da micropolítica do cotidiano, das relações de poder na sociedade civil. Isso decorreu da própria natureza do Estado escravocrata, que negava a existência política dos escravos. Os interesses destes eram identificados aos dos senhores ou tinham uma penetração extremamente limitada no aparelho estatal. Individualmente os escravos podiam representar às autoridades contra os abusos dos senhores e autoridades, e isso muitas vezes aconteceu, sobretudo na cidade; mas, pode-se imaginar os riscos que corriam os queixosos. Evidentemente não se permitia que agissem coletivamente perante a lei. O contato com o Estado se dava com mais frequência através da polícia. Esta

atuava na repressão às tentativas de associação dos escravos nos batuques, candomblés, reuniões malês, jogos de capoeira, ou no controle de cada escravo quando longe do poder direto do senhor, ou seja, quando “em público”. Mas se a polícia era o instrumento de controle coletivo e público por excelência, no nível individual o que realmente contava era o domínio do senhor.

As rebeliões escravas tendiam a acontecer naqueles momentos em que o relaxamento do controle coletivo e individual convergiam. Na Bahia, a eficiência do controle coletivo foi comprometida pelas agitações populares, revoltas militares e retiradas de tropas entre 1823 e 1840. É neste contexto que se pode estabelecer uma relação causal mais precisa entre instabilidade político-social e revoltas escravas. Mesmo assim, o “descontrole” pessoal sobre o escravo se mantinha como o fator fundamental na determinação do *timing* da ruptura rebelde.

Como o presidente da província comentou em 1831, as “desordens” escravas aconteciam com mais frequência durante os feriados religiosos, especialmente o Natal.³⁹ Nessas ocasiões, os escravos em geral tinham folga do trabalho, enquanto os senhores investiam tempo em suas próprias festas. A fraca participação dos africanos na cultura senhorial levava-os a celebrarem essas datas com sua própria gente. Escravos e libertos encontravam-se para orar, festejar seus deuses e lançar seus corpos na dança intensa dos batuques e candomblés; aí eles cantavam e falavam sobre suas tradições e seus ressentimentos, aí também conspiravam ou se levantavam. A resistência violenta coletiva não representava uma quebra completa com o ritmo da comunidade africana, era o prosseguimento aprofundado da luta rotineira, o exercício de uma tradicional capacidade de aglutinação e coletivismo entre os africanos.

Nas ocasiões de festa, a população livre se encontrava de guarda baixa e às vezes concentrada em determinado local. Parecia presa fácil. Na Bahia, como em outros lugares das Américas — Nova York em 1712, Antígua em 1736, Richmond em 1800, Southampton e Jamaica em 1831, por exem-

plo —, as revoltas ocorreriam no Natal ou em outros feriados e domingos. Assim, a hora do ato mais extremo da política escrava, a revolta, em geral seguia o calendário da sociedade civil, aproveitando o instante de enfraquecimento do governo do senhor. Os rebeldes modernos agem nos dias de trabalho, os escravos agiam nos de folgas. Em 1835 esse dia foi o domingo da festa de Nossa Senhora da Guia.

Mas em 1835 havia também uma outra razão para escolher aquele domingo. De acordo com o calendário islâmico, os malês estavam festejando o fim do Ramadã, a festa do *Lailat al-Qadr* (Noite do Poder). O mês sagrado do Ramadã traz para os adeptos de Maomé uma força espiritual especial e, na Noite do Poder, Alá controla os espíritos malignos e reordena os negócios do mundo. Os malês não poderiam escolher uma melhor conjuntura astral para tentar a rebelião.⁴⁰

Assim, os rebeldes definiram seus planos baseados numa avaliação complexa do que entendiam ser a correlação de forças na Bahia de 1835. Eles procuraram manipular pelo menos três campos de poder ao mesmo tempo e num momento em que acreditavam estar com vantagem em todos eles. O poder do Estado escravocrata estava debilitado pelas divisões entre os homens livres; o poder dos senhores relaxado pelo domingo de festa; e o poder do deus do homem branco sob a mira de Alá. A política rebelde escrava tinha sua lógica própria.

APÊNDICES*

Apêndice I

TRATADO PROPOSTO A MANUEL DA SILVA FERREIRA PELOS SEUS ESCRAVOS DURANTE O TEMPO EM QUE SE CONSERVARAM LEVANTADOS (c. 1789)

Meu Senhor, nós queremos paz e não queremos guerra; se meu senhor também quiser nossa paz há de ser nessa conformidade, se quiser estar pelo que nós quisermos a saber.

Em cada semana nos há de dar os dias de sexta-feira e de sábado para trabalharmos para nós não tirando um destes dias por causa de dia santo.

Para podermos viver nos há de dar rede, tarrafa e canoas.

Não nos há de obrigar a fazer camboas, nem a mariscar, e quando quiser fazer camboas e mariscar mandes os seus pretos Minas.

Para o seu sustento tenha lancha de pescaria ou canoas do alto, e quando quiser comer mariscos mande os seus pretos Minas.

Faça uma barca grande para quando for para Bahia nós metermos as nossas cargas para não pegarmos fretes.

Na planta de mandioca, os homens queremos que só tenham tarefa de duas mãos e meia e as mulheres de duas mãos.

A tarefa de farinha há de ser de cinco alqueires rasos, pondo

(*) Nos textos que seguem, atualizamos a grafia das palavras e colocamos as abreviações por extenso. A pontuação original e o uso de maiúscula em certas palavras, contudo, foram mantidos.

arrancadores bastantes para estes servirem de pendurarem os tapetes.

A tarefa de cana há de ser de cinco mãos, e não de seis, e a dez canas em cada freixe.

No barco há de pôr quatro varas, e um para o leme, e um no leme puxa muito por nós.

A madeira que se serrar com serra de mão embaixo hão de serrar três, e um em cima.

A medida de lenha há de ser como aqui se praticava, para cada medida um cortador, e uma mulher para carregadeira.

Os atuais feitores não os queremos, faça eleição de outros com a nossa aprovação.

Nas moendas há de pôr quatro moedeiras, e duas guindas e uma carcanha.

Em cada uma caldeira há de haver botador de fogo, e em cada terno de faixas o mesmo, e no dia sábado há de haver remediavelmente peija no Engenho.

Os martinheiros que andam na lancha além de camisa de baeta que se lhe dá, hão de ter gibão de baeta, e todo o vestuário necessário.

O canavial de Jabirú o iremos aproveitar por esta vez, e depois há de ficar para pasto porque não podemos andar tirando canas por entre mangues.

Poderemos plantar nosso arroz onde quisermos, e em qualquer brejo, sem que para isso peçamos licença, e poderemos cada um tirar jacarandás ou qualquer pau sem darmos parte para isso.

A estar por todos os artigos acima, e conceder-nos estar sempre de posse da ferramenta, estamos prontos para o servimos como dantes, porque não queremos seguir os maus costumes dos mais Engenhos.

Poderemos brincar, folgar, e cantar em todos os tempos que quisermos sem que nos empeça e nem seja preciso licença.

Apêndice 2

CARTA DE JOÃO DIAS PEREIRA GUIMARÃES AO VISCONDE DE CAMAMÚ (1828)

Ilmo. e Exmo. Sr. Presidente

Tenho precisão representar a V. Exa. que no ano de 1821 se levantaram contra o Sr. do Engenho de Santa Anna os Escravos

daquele mesmo Engenho de que é proprietário o Exmo. Marquês de Barbacena. Naquele tempo passava do nº de 220 de serviço por cujo motivo veio naquele ano a esta vila o Capitão José Ricardo da Silva a ver se os sossegava, mas ficando mais furiosos requisitou aquele Capitão socorro à Capitania, que lhe prestou, cujo chegando naquele Engenho o acham na maior resistência, ficando aqueles Escravos vencedores, ficando assim dentro daquele Engenho até o ano de 1824; que naquele mesmo ano por ordem dos Exmos. Srs. do Governo da Província vieram a esta vila o Corregedor desta Comarca que então era o Sr. Mascarenha, para ver se podia por bem, apaziguar aqueles Escravos, o que lhe não foi possível, circunstâncias estas que pediu tropas à vila de Valença, Santarém, e a esta vila, e com esta notícia se retiraram a maior parte daqueles Escravos para as Matas, e sabendo-se onde estavam arranchados ali foi aquela tropa ver se os achava mas não puderam conseguir coisa alguma favorável, aí que se recolheu aquela tropa, e ouvidor; ficando aquela Escravatura no mesmo, só com a diferença de terem vindo voluntariamente a maior parte, tendo ficado aquilombados os cabeças, a cujos se tem ajuntado outros de outros distritos; e sendo estas notícias tão públicas nesta vila que já chegavam os Senhores a temerem repreenderem seus Escravos, à vista destas circunstâncias me vi obrigado na qualidade de Juiz de Paz a executar o Art. 5 § 6 da lei de 15 de outubro de 1827; mas para cuja execução me faltavam os meios com que pudesse comprar sustento para tropa, e com que pagar-se os soldos dela, pois tendo examinado se o Comando desta vila poderia suprir só possuía 14\$000, motivos bastantes para não poder fazer aquela diligência, apesar de não deixar de sempre estar fazendo minhas observações, sobre um objeto tão perigoso; neste tempo o Administrador daquele Engenho, tendo conhecido novo movimento nos Escravos que existiam dentro daquele Engenho, me fez representação dizendo-me que temia até sua própria existência, circunstâncias estas que tomando minhas observações julguei que vistas as circunstâncias podia fazer aquela tão útil diligência, pensando que as despesas deviam sair daquele Engenho, único objeto que me faltava; tomei a deliberação; officiei ao Tenente Coronel Comandante do Batalhão Manoel Ferreira Alves da Silva requisitando-lhe 40 praças Milicianos; e um oficial militar, cuja requisição foi logo cumprida, e no dia por mim assinalado, e em observância das minhas observações, mandei marchar aquele piquete no dia 30 de junho próximo passado, para que não se julgasse eu ia bater aqueles Escravos por causa de não serem avisados aqueles Escravos, fiz que ia

fazer uma diligência na povoação de Una, que é distante desta vila 12 léguas, e tendo assim feito marchar aquele piquete, naquela noite fui a encontrar com ela que achando-a já em distância de 7 léguas, a fiz voltar, e passando de noite pela Vila Nova de Olivença, os fiz entrar em uma estrada que seguia àquele quilombo, dando as ordens que me pareceram justas, e guias que os acompanhassem até o quilombo, e determinei a todo o custo que [ao] amanhecer do dia 2 do corrente cercassem aquela rancharia, o que assim executaram pelas nove horas daquela noite sem que apanhassem Escravo algum, e só acharam 12 ranchos e muitas plantações de mandioca, que segundo a parte que me deu aquele oficial havia para cima de sessenta mil covas, assim mais seis mil pés de café e para mais de quatro mil de algodão, e muitas árvores de espinho, dois teares de tecer pano de algodão, cada um com uma [palavra rasurada], e muita farinha feita, sal e muito peixe e mais suprimentos de ferragens; a vista do que determinei que seguissem aqueles rebeldes, e com efeito indo aquela tropa em seguimento, no dia 3 pelas 9 horas da manhã, saindo a tropa daquela rancharia logo a pouca distância foi atacada de um vivo fogo de cujo ficaram dois soldados feridos, o Administrador daquele Engenho, e um estrangeiro que tinha levado e em cujo ataque pôde aquele piquete prender seis daqueles Escravos, a saber dois homens, e duas mulheres, e dois pequenos, aqueles dois eram dos cabeças daquele levante; cujos Escravos pertencem àquele Engenho, e os mais fugiram, não podendo aquela tropa ir no seguimento, não só por falta de munição, mas também pelas minhas ordens serem muito ajustadas, aliás mesquinhas; e ficando a tropa naquele lugar destacada, o oficial daquela diligência que foi o Ajudante do Batalhão Lino José da Costa me deu parte, e se queria que prosseguir [sic] aqueles rebeldes, lhe mandasse mais 20 praças, e quarenta maços de cartuchos, o que requisitei ao dito Tenente Coronel que logo tudo fez aprontar, o mandei aquela requisição ao lugar onde se achava a outra destacada, e mandei ordem para prosseguir aqueles rebeldes; no dia 6 do mesmo corrente foi àquele Engenho fazer corpo de delito naqueles feridos, e esperar algumas notícias, e com efeito naquele mesmo dia recebi notícia que aquele oficial mandou que, tendo marchado sobre descobrir aqueles rebeldes, e na distância de meia légua, para o centro, encontrara sete ranchos e várias plantações de mandioca, e cana, algodão, duas rodas de pilar mandioca, e dois alguidares de cozer farinha, e que em um daqueles ranchos três e meio alqueires de farinha, e uma porção de sal, uma panela com uma porção de pólvora que teria para mais de

três libras, e aqueles rebeldes tinham ali dormido aquela noite; e que ainda havia outra divisão, segundo lhes havia informado um espão; dei nova ordem para que fossem ao alcance até donde pudessem alcançar, ou ter notícias, e que não deixassem nada em cima da terra que lhes pudessem servir de sustentação, e que acabado estes exames se retirassem aos seus quartéis, o que cumpriram no dia 11 do corrente; chegando nesta vila me deu parte aquele oficial que em observância da minha última ordem tinham seguido aqueles Escravos, e que a distância de uma légua do 2º rancho, achara outra rancharia com quatro casas, e mandiocas que bem se poderia fazer para mais de mil alqueires de farinha, e que aqueles Escravos tinham feito sua retirada, e que não se tendo mais para onde pudessem seguir, se retiraram, deixando todas aquelas rancharias por terra bem como todas aquelas plantações; à vista do que mandei fazer a conta dos soldos daquela tropa que importou em oitenta e cinco mil oitocentos e cinqüenta, fora a despesa de comedorias, que tudo pagou aquele Administrador, em observância de minha ordem. Assim, e depois de pagar aquela conta toda pelo Comandante, requisitou-me aquela tropa que lhes mandasse entregar dois Escravos pequenos apreendidos, por terem nascido no mato, assim como três espingardas que haviam achado naquelas rancharias; ao que respondi que aqueles Escravos nascidos eram daquele Engenho, e que visto ele ter feito a despesa eu me não sabia deliberar, mas que eu passava a dar parte a V. Exa. pedindo instruções, pelo que rogo a V. Exa. tenha o trabalho de me determinar o que devo deferir aquela requisição. Assim mais peço a V. Exa. que me determine, em casos semelhantes de ter notícia que aqueles Escravos ou outros estejam aquilombados e para os destruir, onde, ou por qual repartição devo pedir ajuda, visto a câmara desta vila não ter rendimentos. Assim mais o Tenente Coronel quis que eu lhe mandasse pagar o cartuxame que se gastou do trem naquela expedição, ao que respondi que dava parte a V. Exa., e como eu ignore, razão porque peço me dê instruções para em casos tais me saber determinar.

Deus guarde a V. Exa. como nos é mister.

Ilhéus 14 de julho de 1828

De V. Exa.
Súdito e criado
João Dias Pereira Guimarães
Juiz de Paz

CARTA DE ANTONIO GOMES DE ABREU GUIMARÃES AO
VISCONDE DE CAMAMÚ (1829)

Ilmo. e Exmo. Sr. Presidente

Manda-me V. Exa. informar o requerimento do preto africano Joaquim Baptista, em virtude do que representou em queixa, ou infração, julgando-se ofendido, e do furto que diz lhe fizeram de 20\$000 réis, chapéu de sol, pano da Costa, e do mais que a sua falsa idéia quis arguir ao Comandante do Destacamento, que em pessoa foi assistir com os mais Camaradas, e Officiais de quartelão, que por minha ordem, que por escrito dei e executaram.

É verdade que a Sagrada Constituição Política oferecida por S. M. I. [Sua Majestade Imperial] no artigo 5 diz que “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas, mas seu culto doméstico, ou particular em suas casas para isso destinadas sem forma alguma exterior de Templo”. Isto se entende para com as Nações Políticas da Europa, e nunca para os pretos Africanos, que vindo das suas para nossa Pátria, se educam no Grêmio da Nossa Religião; como se permitirá que estes venham apostatar, mostrando por uma face Catolicismo, e por outra adorando publicamente seus Deuses?

Quando o dito Comandante com os demais camaradas e oficiais de quartelão chegaram ao Sítio indicado do Accú, e morada do Suplicante, acharam três pretos, porque os outros fugiram, imensas pretas, e por mais desgraça muitas crioulas naturais do País.

Em cima de uma mesa toda preparada, um Boneco todo guarnecido de fitas, e búzios, e uma cuia grande da Costa cheia de Búzios, e algum dinheiro de cobre misturado das esmolos, tocando tambaque, e cuias guarnecidas de búzios, dançando umas [mulheres], e outras em um quarto dormindo, ou fazendo que dormiam.

Quebraram o chamado Deus Vodum, cuias, e tudo lançando por terra, e somente se interessaram em prendê-los, e fazer acordar as que dormiam; e porque na casa havia bastante roupa de lavadeiras, deixaram onze para tomar conta, e as mais com os ditos 3 pretos conduziram à minha presença em número de vinte e cinco, que vendo o choro que fizeram, depois de as repreender, por serem crioulas, as mandei embora, para não dar incômodos a seus se-

nhores, e fiz tirar, e quebrar em presença de todos, o tambaque, e os mais vis instrumentos de seus diabólicos brinquedos.

Se os soldados houvessem de fazer furtos, o fariam em tanta peça de fazenda que haveria, e não em coisas tão ridículas.

Quanto ao dinheiro, tanto prova a falsidade que passados dois dias me apareceram, e somente se queixaram do pano da Costa, chapéu de Sol, como acharam agora a adição de 20\$000 réis para representarem a V. Exa.?

Quando me apareceram logo me intimaram que vinham da parte do Visconde de Pirajá, como para me meter medo, e verem se por esse medo faria injustiça, e porque um dos ditos era cativo do dito Visconde, ou de sua Tia, supunham-se munidos de todo o poder.

Não suponho que o dito Visconde protegesse muito tal, muito principalmente porque sendo Feitor da dita Fazenda saía da sua obrigação deixando os seus parceiros à discricão, indo em distância não pequena com seu Tambaque para o tal festejo, não atendendo as Autoridades que eram obrigadas a proibir. Este festejo havia três dias que se fazia com estrondo, e por ser avisado naquela mesma hora, eis porque procedi na empresa.

É justo que também os pretos tenham alguns instantes de divertimento, e mesmo os tenho permitido em alguns casamentos que por aqui tem havido, porém na forma do costume do nosso País, e com assistência de oficiais, e alguns camaradas, que para isso tenho requisitado ao Comandante do Destacamento, para não suceder alguma catástrofe como a que no sítio do Engenho Velho, fora do meu Distrito, ia sucedendo; porque houveram bandeiras, partidos, e vozes de viva o Senhor Dom João, e o Senhor Dom Pedro, que a muito custo se acomodou, e foi tanto o povo, que em um só dia matou-se um Boi, comeu-se, além do mais, e teve gente de várias cores.

Assim se principiam as sublevações, e se permitiu isto por Despacho de certo Juiz de Paz, e eu o vim a saber por pessoas fidedignas do Rio Vermelho, como pelo Major Vargas, e outros.

Parece-me portanto indeferível o requerimento do Suplicante, tanto porque as leis o proíbem, como porque a Novíssima recomendando Passaportes aos forros e Cédulas aos cativos, tem-se metido a bulha por pessoas de alguma consideração; por isso fogem continuamente escravos, e ocultam-se por esconderijos, tanto para estes, como para outros forros.

O Comandante foi fardado, os Camaradas também o foram, e alguns dos apontados ficaram no Destacamento que para isso o mesmo Comandante recomendou estivessem prontos, para qualquer incidente, ou novidade, e eu mesmo estava presente aí por me achar presente.

Porém se V. Exa. julgar que devem fazer continuar estes e outros semelhantes festejos, não obstante a proibição, com Ordem de V. Exa. me não embaraçarei, menos a satisfação de uma exigibilidade falsa, somente para menoscabar a minha autoridade e à Tropa.

Deus Guarde a V. Exa. Freguesia de Nossa Senhora de Brotas, 28 de Agosto de 1829.

Ilmo. Exmo. Senhor Visconde
de Camamú, e Presidente
da Província da Bahia.

Antonio Gomes de Abreu Guimarães
Juiz de Paz da Dita Freguesia

NOTAS

1. ENTRE ZUMBI E PAI JOÃO, O ESCRAVO QUE NEGOCIA

(1) Sobre este conceito, ver Lucien Goldmann, "Importância do conceito de consciência possível para a comunicação".

(2) Eduardo Silva, *Barões e escravidão*, p. 27.

(3) André João Antonil, *Cultura e opulência do Brasil*, p. 159.

(4) Sandra L. Graham, "Documenting Slavery".

(5) O tema foi explorado, recentemente, em "Doing as they can", audiovisual da série *Who Built America?*, projeto da City University of New York.

(6) Historiadores de diferentes correntes têm abordado o problema desde a década de 1940. Ver Francisco de Assis Barbosa (org.), *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*.

(7) Antonio Barros de Castro, "A economia política, o capitalismo e a escravidão". Nos Estados Unidos esse tipo de abordagem vem sendo desenvolvido há mais tempo. Ver Eugene Genovese, *Roll Jordan Roll*.

(8) Robert W. Slenes, "O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX".

(9) Maria Helena Pereira T. Machado, *Crime e escravidão; trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas: 1830-1888*; Sílvia Hunold Lara, *Campos da violência; escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*.

(10) Katia Mattoso, "A propósito de cartas de alforria"; Stuart B. Schwartz, "A manumissão dos escravos no Brasil colonial: Bahia, 1684-1745"; Ligia Bellini, "Por amor e por interesse".

(11) Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*, p. 599 e segs.; Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e seu retorno à África*. Também Maria Inês Cortes de Oliveira estudou, através de testamentos *post-mortem*, a vida social e econômica dos libertos no século XIX em "O liberto: o seu mundo e os outros".

(12) Cf. Marcia Elisa de Campos Graf, *Imprensa periódica e escravidão no Paraná*, pp. 114 e segs.

- (13) *Idem, ibid.*, p. 117.
- (14) Stuart B. Schwartz, "Segredos internos: trabalho escravo e vida escrava no Brasil".
- (15) Silva, *Barões e escravidão*, pp. 144 e 153.
- (16) Antonil, *op. cit.*, p. 160.
- (17) Schwartz, "Segredos internos", pp. 54-5, n13.
- (18) Castro, *op. cit.*, p. 96.
- (19) Schwartz, "Resistance and Accommodation in 18th Century Brazil: the Slaves' View of Slavery".
- (20) *Idem, ibid.*; Castro, *op. cit.*, Jacob Gorender, "Questionamentos sobre a teoria econômica do escravismo colonial".
- (21) João José Reis, "Resistência escrava em Ilhéus".
- (22) Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 297 e segs.
- (23) Sobre o tema, ver A. J. R. Russell-Wood, *The Blackmen in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*, p. 128 e segs.; Patricia A. Mulvey, "The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: a History".
- (24) Cf. Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, pp. 31-5.
- (25) Ver interessante notícia em Melo Moraes Filho, *Festas e tradições populares do Brasil*, 1946, p. 381 e segs.

2. A FUNÇÃO IDEOLÓGICA DA BRECHA CAMPONESA

- (1) Silva, *Barões e escravidão*.
- (2) Afonso de E. Taunay, *História do café no Brasil*, vol. V, p. 50.
- (3) Oliveira Viana, "Distribuição geográfica do cafeeiro no Estado do Rio".
- (4) Louis Couty, *Le Brésil en 1884*, p. 388.
- (5) Um exemplo expressivo destes trabalhos progressivamente críticos em relação aos métodos agrícolas encontra-se em Nicolau Joaquim Moreira, *Notícia sobre a agricultura do Brasil*.
- (6) Ver Eduardo Silva (org.), *Memória sobre a fundação de uma fazenda na Província do Rio de Janeiro*.
- (7) Herbert Smith, *Uma fazenda de café no tempo do Império*, p. 15.
- (8) Paulo Porto Alegre, *Monografia do café: história, cultura e produção*, p. 153.
- (9) Silva (org.), *Memória (...)*, pp. 151-9.
- (10) Carta do barão de Pati do Alferes a Bernardo Ribeiro de Carvalho, Monte Alegre, 21/6/1857. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.
- (11) Ver as seguintes obras de Ciro F. S. Cardoso: "O modo de produção escravista colonial na América", p. 121; *A Afro-América — a escravidão no Novo Mundo*; e, com Hector P. Brignoli, *História econômica da América Latina*. Mais recentemente Cardoso dedicou ao tema outro importante trabalho, *Escravo ou camponês?* Ver também Jacob Gorender, *O escravismo colonial*, pp. 258-67.
- (12) Castro, *op. cit.*, p. 99; ver ainda Maria Yedda Linhares e Francisco C. T. da Silva, *História da agricultura brasileira: combates e controvérsias*, pp. 130-1.
- (13) *Instrução para a comissão permanente nomeada pelos fazendeiros do município de Vassouras*, p. 12.
- (14) Carta ao "amigo e senhor" (Bernardo de Carvalho), Monte Alegre, 9/12/1853, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

- (15) Agradecemos à sra. Maria Werneck de Castro a gentileza de nos permitir o acesso a uma cópia desse importante documento.
- (16) Silva (org.), *Memória (...)*, p. 254.
- (17) Schwartz, "Resistance and Accommodation (...)".

3. NAS MALHAS DO PODER ESCRAVISTA: A INVASÃO DO CANDOMBLÉ DO ACCÚ

- (1) O livro de Katia Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, enfatiza o compromisso e o controle institucional sem negligenciar a violência pura e simples.
- (2) Eugene Genovese, *In Red and Black*, p. 77.
- (3) Ver, a esse respeito, o primeiro capítulo deste livro.
- (4) João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*, pp. 16-8.
- (5) Sobre esses movimentos, ver João José Reis, "A elite baiana face aos movimentos sociais: Bahia, 1824-1840"; e, sobretudo, a valiosa tese de F. W. O. Morton, "The Conservative Revolution of Independence". Sobre a mais importante dessas revoltas, ver o indispensável trabalho de Paulo César Souza, *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia (1837)*.
- (6) O documento se encontra em APEBa, Juizes de paz. Já analisamos parte desse manuscrito em Reis, *Rebelião escrava (...)*, pp. 176-88.
- (7) Sobre os juizes de paz no Brasil, ver Thomas Flory, *Judge and Jury in Imperial Brazil, 1808-1871*; e sobre crime, criminalidade, reformas judiciária e carcerária na época, a excelente tese de Patricia Aufderheide, "Order and Violence: Social Deviance and Social Control in Brazil, 1780-1840".
- (8) Sobre este incidente, ver João José Reis, "Magia jeje na Bahia: a invasão do calundú do Pasto de Cachoeira, 1785".
- (9) Luis dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, vol. I, p. 134. Trata-se das *Cartas soteropolitanas* de Vilhena, editadas sob novo título por Edson Carneiro, que mantém as anotações de Braz do Amaral à edição de 1922.
- (10) Ofício do conde da Ponte ao visconde de Anádia, Bahia, 7/4/1807.
- (11) O estudo pioneiro sobre a política de controle escravo do conde dos Arcos é Eduardo Britto, "Levantes de pretos na Bahia". Também discutimos os métodos dos condes em *Rebelião escrava (...)*, pp. 64-73.
- (12) Vilhena, *op. cit.*, I, p. 134.
- (13) Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, cod. 583 (agradeço esta referência a Stuart B. Schwartz). Antonil é estudado por, entre outros, Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, pp. 92-3.
- (14) Ofício do conde da Ponte ao visconde de Anádia, Bahia, 16/6/1807. Sobre o levante de 1814, ver Décio Freitas, *Insurreições escravas*, p. 41. Sobre o de 1826, Parte Geral da Guarda Imperial de Polícia, 17/12/1826, f. 44, em APEBa, Insurreições escravas. Pierre Verger, *Notícias da Bahia-1850*, p. 227, nota a novidade do termo *candomblé* em 1826.
- (15) Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogo das grandezas do Brasil*, pp. 199-201; Pereira citado por Stuart B. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1540-1835*, p. 342; e também Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, vol. I, p. 196; Ouvidor Antonio Martins ao governador da Bahia, Bahia 17/6/1761, em APEBa, Cartas ao governo, (agradeço a Stuart B. Schwartz

esta referência); Reis, "Magia jeje na Bahia" (...). Ver também Laura M. Souza, *op. cit.*, passim.

(16) Bastide, *op. cit.*, p. 193. Bastide cita o conde de Pavolide que, em 1780 em Pernambuco, mencionaria "padres e curas" totalmente absorvidos nas crenças de uma negra da costa da Mina (p. 194). Em meados do século XVIII, na Bahia, um frei Luis encaminhava escravos para se curarem com negros de calundu, pois reconhecia que sua própria eficácia de exorcista funcionava contra demônios europeus, não contra os da África: Laura M. Souza, *op. cit.*, p. 263.

(17) Conde da Palma ao juiz de fora de Santo Amaro e São Francisco, Bahia, 25/8/1820, *APEBa*, Cartas do governo, f. 28-28v (agradeço a Patricia Aufderheide esta referência).

(18) "Devassa do levante de escravos ocorrido em Salvador em 1835", *Anais do APEBa*, n° 38 (1968), pp. 20-3.

(19) Parte da Guarda, 27/3/1827, em *APEBa*, Corpo de Polícia. No mesmo ano do assalto ao Accú, entraria em vigor a Postura n° 70 da Câmara Municipal de Salvador, que dizia: "São proibidos os batuques, danças, e ajuntamentos de escravos em qualquer lugar, e a qualquer hora", em *AMS* Livro de posturas, f. 38. Esta postura, entretanto, só reativava velhas proibições.

(20) Bastide, *op. cit.*, vol. I, p. 195.

(21) Antonio Guimarães ao visconde de Camamú, 20/6/1829, em *APEBa*, Juizes de paz.

(22) Tzvetan Todorov, *A conquista da América: a questão do outro*, p. 61.

(23) O estudo clássico sobre o assunto é Genovese, *Roll Jordan Roll*. Discutimos, no último capítulo, as implicações políticas da divisão entre africanos e crioulos/pardos.

(24) Um texto teórico importante sobre a formação/transformação da cultura escrava no Novo Mundo é Richard Price e Sidney Mintz, *An Anthropological Approach to the African Past*. Sobre o candomblé em nossos tempos, constata Vivaldo da Costa Lima: "Mas em nenhuma instância, nem mesmo nos candomblés mais ortodoxos e ostensivamente zelosos de suas origens, deixou de existir, factual e nítido, o processo de modificações estruturais causadas pelas acomodações situacionais", em *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*, p. 11. Ver também Julio Santana Braga, *Ancestralité et vie quotidienne*, pp. 7-16; e Renato da Silveira, "La force et la douceur de la force: structure et dynamisme afro-brésilien à Salvador de Bahia".

(25) Sobre o governo do visconde de Camamú, ver Arnold Wildberger, *Os presidentes da província da Bahia*, pp. 69-79.

(26) Paulo C. Souza, *op. cit.*, pp. 53-5.

(27) Antonio Guimarães ao visconde de Camamú, 20/6/1829.

(28) Cunha, *Negros, estrangeiros* (...), pp. 53-61 e passim.

(29) Antonio Guimarães ao visconde de Camamú, 20/6/1829.

(30) Em "La force et la douceur de la force", Renato da Silveira levanta importantes hipóteses sobre o dinamismo político das transformações, inclusive litúrgicas, dos antigos candomblés baianos, não obstante sua parca base documental. Ver também João José Reis e Renato da Silveira, "Violência repressiva e engenho político na Bahia do tempo dos escravos".

(31) Antonio Guimarães ao presidente Barros Paim, 4/6/1831 e Sumário de Culpa, s.d. (1830), em *APEBa*, Juizes de paz, maço 2681.

(32) Antonio Guimarães ao presidente Barros Paim, 24/7/1831, *APEBa*, *ibid.*

(33) Ver discussão em Costa Lima, *op. cit.*

(34) Os casos do capitão Purificação e do major Daltro são relatados em duas cartas com a mesma data, de Antonio Guimarães ao presidente Barros Paim, 19/8/1831, *APEBa*, Juizes de paz, maço 2679.

(35) Antonio Guimarães ao presidente Barros Paim, 21/11/1831, *APEBa*, *ibid.*

(36) Honorato de Barros Paim ao promotor do Conselho de Jurados, 15/12/1831 e Honorato de Barros Paim à Câmara Municipal de Salvador, 15/12/1831, *AMS, Ofícios do Governo à Câmara, 1825-1832*, Livro 111.7, f. 268-268v; Antonio Guimarães ao presidente Barros Paim, 20/12/1831, *APEBa*, Juizes de paz, maço 2679.

(37) Em 1835, Guimarães foi objeto de discussão em várias sessões da Câmara Municipal, acusado de invadir terras alheias em Brotas — conflitos de terra eram comuns naquela freguesia semi-rural. Em meados de outubro, Guimarães, que sem dúvida tomara gosto pelo poder, relutava em passar o cargo a seu sucessor, Francisco Lourenço da Costa Lima: Sessão da Câmara Municipal, 3/10/1835, *AMS, Atas da Câmara, 1835-1838*, livro 9.42, f. 84.

(38) Manoel Anastácio Muniz Barreto ao presidente Joaquim José Pinheiro de Vasconcelos, 8/9/1832, *APEBa*, Juizes, maço 2682.

(39) Paulo C. Souza, *op. cit.*, p. 101.

4. FUGAS, REVOLTAS E QUILOMBOS: OS LIMITES DA NEGOCIAÇÃO

(1) *Correio Sergipense*, Aracajú, 21/10/1854 e 20/5/1860, *apud* Luiz Mott, "O escravo nos anúncios de jornal em Sergipe", pp. 8-9.

(2) Registrado por Melo Moraes Filho, *op. cit.*, p. 301.

(3) Ver o primeiro capítulo deste livro.

(4) Carta do barão de Pati do Alferes a Bernardo Ribeiro de Carvalho, Monte Alegre, 20/2/1859, *apud* Silva, *Barões e escravidão*, p. 144.

(5) O livro diário dos últimos dez anos do regime da fazenda São Pedro foi compulsado por Ademir Gebara, "Escravos: fugas e fugas".

(6) *Idem, ibid.*, p. 95.

(7) *O Velho Brado do Amazonas*, Manaus, 23/5/1852, *apud* José Alípio Goulart, *Da fuga ao suicídio*, pp. 30 e 33.

(8) *Correio Sergipense*, Aracaju, 17/7/1860, *apud* Mott, "Os escravos nos anúncios" (...), p. 11.

(9) *Diário de Pernambuco*, Recife, 6/4/1870, *apud* Gilberto Freyre, *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, p. 34.

(10) *O Cachoeirano*, Cachoeira do Itapemirim, 2/3/1887, *apud* Vilma Almada, *Escravidão e transição: o Espírito Santo, 1850-1888*.

(11) Silva, *Barões e escravidão*, pp. 152-3, n4.

(12) *Correio Paulistano*, Campinas, 9/3/1878, *apud* Lilia Schwarcz, "Negras imagens".

(13) Sidney Chalhoub, "Visões da liberdade", *ibid.*, pp. 10-1.

(14) *Correio Paulistano*, Campinas, 23/5/1880, *apud* Lilia Schwarcz, *Retrato em branco e negro*, p. 145.

(15) Jongo colhido por Stanley Stein, *Grandeza e decadência do café no vale do Paraíba*, p. 165.

(16) Reis, *Rebelião escrava no Brasil* (...), p. 158 e segs.

(17) Johan M. Rugendas, "Imagens e notas do Brasil".

(18) Sobre a "brecha camponesa", ver o segundo capítulo deste livro.

(19) Candido Mendes de Almeida (org.), *Direito civil eclesiástico brasileiro*, Tomo I, 3ª parte, pp. 1161-8. O Breve de 1852, que substituiu o de 1851, determinava que em todo o Império, além dos domingos, se guardassem apenas as seguintes festas: 1) Natal; 2) Circuncisão; 3) Epifania; 4) Ascensão; 5) Santíssimo Corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo; 6) Nossa Senhora da Conceição; 7) Natividade; 8) Anunciação; 9) Purificação da Bem Aventurada Virgem Imaculada; 10) Nascimento de São João Batista; 11) Santos Apóstolos São Pedro e São Paulo; 12) da celebração de Todos os Santos. E, ainda, em termos gerais: 13) Quinta-feira Santa (desde o meio-dia); 14) Sexta-feira da Paixão (até o meio-dia). Acrescente-se, apenas para Salvador, a festa da Visitação da Bem Aventurada Virgem Maria, a 2 de julho; e, finalmente, apenas para o Rio de Janeiro, a festa de São Sebastião.

(20) Nabuco de Araújo citado por Goulart, *op. cit.*, p. 156.

(21) Edson Carneiro, *O quilombo dos Palmares*.

(22) Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, p. 161; Herbert S. Klein, *Escravidão africana: América Latina e Caribe*, pp. 220-1.

(23) Ver Marcos (pseudônimo de Carlos Lacerda), *O quilombo de Manoel Congo*; Clóvis Moura, *Rebeliões da senzala*, pp. 101-3; Lana L. G. Lima, *Rebeldia negra e abolicionismo*, pp. 34-5; João Luiz D. Pinaud et al., *Insurreição negra e justiça*.

(24) Biblioteca Nacional, *Documentos históricos*, vol. XL, 1938, pp. 195-6.

(25) Todo o ciclo foi estudado por Reis, *Rebelião escrava no Brasil* (...), p. 64 e segs.

(26) Mattoso, *Ser escravo* (...), p. 166.

(27) Moses I. Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, pp. 22-33. Apesar da oposição incondicional de Diderot e Holbach, figuras como Montesquieu e Voltaire ainda mantinham uma posição dúbia frente ao problema. Montesquieu, por exemplo, duvidava que os negros pudessem ter alma. Ver *De l'esprit des lois*, p. 223. Agradecemos ao prof. Américo Jacobina Lacombe a indicação desta última referência.

(28) *Gazeta de Campinas*, Campinas, 26/5/1870; *idem*, 22/10/1870; *idem*, 4/12/1878, *apud* Gebara, "Escravos" (...), p. 97.

(29) Evaristo de Moraes, *A campanha abolicionista (1879-1888)*, p. 243 e segs.; Emília Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*, p. 300 e segs.; Richard Graham, *A Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil*, p. 167 e segs.; Gebara, "Escravos" (...), p. 98.

(30) "Vai chuchar cinquentá (chibatadas) para largar da moda de tirar cipó por sua conta. Não sabe que negro que fuge dá prejuízo ao senhor?": Júlio Ribeiro, *A carne*, p. 43.

(31) Rui Barbosa, "O dia máximo", *Diário de Notícias*, 13/5/1889, in *Obras completas*, vol. XVI, tomo II, p. 339. O conceito de paradigma ideológico colonial e seus desdobramentos teóricos, diga-se de passagem, poderá ser de grande interesse no campo da história comparada. O conceito de fuga *para fora*, por exemplo, pode ser aplicado — como nos foi sugerido pelo prof. Stuart B. Schwartz quando debatíamos este trabalho na VII Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Pesquisa His-

tórica, em Florianópolis, julho de 1987 — para explicar a intrigante ausência de colônias clandestinas de escravos nos Estados Unidos, diferentemente do que ocorreu no Brasil e nas Antilhas. Nos Estados Unidos, com efeito, podemos detectar, até a Guerra de Secessão, a existência de duas formações econômico-sociais distintas conforme passemos do bloco Norte/Oeste à economia tipicamente escravista do Velho Sul. Fugas *para fora*, neste contexto, não se fazem para o mato, mas sobretudo para o Norte capitalista, que funcionou *mutatis mutandi* como o grande "quilombo" americano.

(32) Joaquim Nabuco, *Campanhas de imprensa (1884-1887)*, *Obras completas*, vol. XII, p. 102. O artigo citado, "A crise da escravidão", foi publicado "a pedido" no *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 11/9/1884.

(33) Moraes, *Festas e tradições* (...), cap. IX, Costa, *op. cit.*, p. 316; Graham, *A Grã-Bretanha* (...), p. 180 e segs.

(34) Nabuco, *op. cit.*, pp. 115-6.

(35) Costa, *op. cit.*, p. 320.

(36) Cursino de Moura *apud* Gabriel Marques, *Ruas e tradições de São Paulo*, p. 141.

(37) *O Paiz*, Rio de Janeiro, 26/10/1887.

(38) Paulo C. Souza, *op. cit.*, p. 151.

(39) Deixamos de lado aqui outras características apontadas pelo autor, por seu caráter mais hipotético ou mesmo duvidoso, como a predominância dos escravos de senhores pobres e das cidades, ou os de "pouca barba". Para um quadro completo ver Freyre, *O escravo nos anúncios* (...), pp. LXI, 29, 42, 44, 45, 53, 60 e 86.

(40) Genovese, *Roll Jordan Roll*, pp. 648 e 798.

(41) Freyre, *O escravo nos anúncios* (...), p. 44.

(42) Mott, "O escravo nos anúncios" (...), p. 8. O autor trabalhou com uma amostragem de 144 anúncios veiculados pelo *Correio Sergipense*, o principal jornal da província, entre 1838 e 1864.

(43) Maria Beatriz Nizza da Silva, *A primeira gazeta da Bahia: Idade d'Ouro do Brasil*, p. 104.

(44) Almada, *op. cit.*, p. 161.

(45) Schwarcz, *Retrato em branco e negro* (...), pp. 137 e 258.

(46) Genovese, *Roll Jordan Roll*, p. 649.

(47) *Idem*, *ibid.*, p. 648.

(48) Mott, "O escravo nos anúncios em Sergipe" (...), p. 6.

(49) *Idem*, *ibid.*, p. 8.

(50) Schwarcz, *Retrato em branco e negro* (...), p. 138, n.41.

(51) Ver o primeiro capítulo deste livro.

(52) Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala*; Frank Tannebaum, *Slave and Citizen*; Stanley Elkins, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*.

(53) Grandes expoentes nessa linha foram: Florestan Fernandes e Roger Bastide, *Branços e negros em São Paulo*; Fernando Henrique Cardoso, *Capitalismo e escravidão*; Octavio Ianni, *As metamorfoses do escravo*; Costa, *op. cit.* A obra desses autores foi analisada por Richard Graham, *Escravidão, reforma e imperialismo*, pp. 13-40.

(54) Graham, *Escravidão* (...), p. 31, n.48.

(55) Freyre, *O escravo nos anúncios* (...), p. XII.

(56) Genovese, *Roll Jordan Roll*, p. 597.

5. O JOGO DURO DO DOIS DE JULHO:
O "PARTIDO NEGRO" NA INDEPENDÊNCIA DA BAHIA

- (1) Segundo informação do historiador baiano Cid Teixeira.
- (2) A menos que indiquemos o contrário, o relato dos acontecimentos na Bahia se baseia em Luis Henrique Dias Tavares, *A Independência do Brasil na Bahia*; Braz do Amaral, *História da Independência na Bahia*; Morton, *op. cit.* Ver também o interessante relato de Joel Rufino dos Santos, *O dia em que o povo ganhou*, onde, em várias passagens, o autor discute com sensibilidade a participação dos afro-baianos nas lutas da Independência da Bahia.
- (3) Florestan Fernandes, *A revolução burguesa no Brasil*, cap. 2; Morton, *op. cit.*; Santos, *ibid.*, p. 93. O termo *revolução* foi amplamente usado na época, sobretudo pelos reacionários, para definir a ruptura do Brasil com Portugal.
- (4) Carta do presidente Francisco Vianna ao ministro do Império, AN, f. 29.
- (5) Ver as cartas de Maria Bárbara Garcez a seu marido Luis Paulino d'Oliveira França, deputado pela Bahia nas Cortes de Lisboa, em Antonio de B. Pinto de França (org.), *Cartas baianas, 1822-1824*, pp. 45-8 e 73-5. Essa coletânea de cartas é um testemunho inestimável sobre o conflito luso-baiano, evidentemente de uma perspectiva da elite baiana.
- (6) Carta do presidente Francisco Vianna ao ministro do Império, Bahia, 15/4/1825, AN, f. 163v.
- (7) Amaral, *op. cit.*, pp. 159-60, 169-70; *Cartas baianas*, pp. 35, 44, 48-9.
- (8) *Cartas baianas*, pp. 45 e 72, por exemplo. O irmão de Bento, Luis, relata ao pai que um jornal da Praia chamara textualmente o governo de "junta facciosa", protetora dos "mesclados" (pp. 74-5).
- (9) Em 1838, um jovem branco agrediu um "moleque" escravo por chamá-lo de caído: APEBa, Polícia (4/6/1838). Sobre os "mata-caído" em Sergipe, ver Luiz Mott, *Sergipe del Rey: população, economia e sociedade*, pp. 27-8.
- (10) Roussin calcula exageradamente o número de escravos de Salvador em 55 mil: ver Katia Mattoso, "Albert Roussin: testemunha das lutas pela independência na Bahia (1822)", p. 140. É difícil um cálculo preciso, mas a capital da Bahia tinha talvez cerca de 60 mil habitantes nessa época, aproximadamente 25% dos quais brancos; dos 45 mil negros e mestiços, 59% eram escravos: ver Reis, *Rebelião escrava* (...), p. 16. Estimamos os números de 1822 baseados nos de 1835.
- (11) Mattoso, *ibid.*, p. 129.
- (12) Amaral, *op. cit.*, p. 242 e segs.
- (13) Katia Mattoso, "Sociedade e conjuntura na Bahia nos anos de luta pela Independência", *Universitas*, pp. 12-8; Tavares, *op. cit.*, p. 125.
- (14) Sobre Sabino, Paulo C. Souza, *op. cit.*, pp. 43-7 e passim.
- (15) Tavares, *op. cit.*, p. 96.
- (16) *Cartas baianas*, pp. 20, 36, 39, 55 e passim.
- (17) Amaral, *op. cit.*, p. 40 (sobre discriminação racial pelos militares portugueses); *Cartas baianas*, p. 49 (prisão dos mulatos); segundo Roussin, em fevereiro de 1822 "os brasileiros de cor foram desarmados na cidade": Mattoso, "Albert Roussin (...)", p. 127.
- (18) Amaral, *op. cit.*, pp. 189, 272, 291; Santos, *op. cit.*, p. 119; Morton, *op. cit.*, p. 267.
- (19) Amaral, *op. cit.*, p. 292; José J. C. de Campos ao governo da Bahia, Rio de Janeiro, 30/7/1823, APEBa, Avisos imperiais, f. 110.

(20) O documento citado foi publicado na íntegra, introduzido e traduzido por Luiz Mott, "Um documento inédito para a história da Independência", p. 482.

(21) Francisco de Sierra y Mariscal, "Idéias geraes sobre a Revolução do Brasil e suas conseqüências".

(22) Mattoso, "Albert Roussin (...)", p. 128. Adiante, escreveu Roussin: "Mesmo os partidos os mais exasperados terão sempre um motivo de inquietação que enfraquecerá seus meios de oposição: é a presença dos escravos e a necessidade mútua e de todos os dias de impedir sua terrível irrupção" (p. 130).

(23) É verdade, porém, que um mês depois, em julho de 1822, ele também iria temer os efeitos da escassez de alimentos numa Salvador sitiada: "Sentem-se já bastante grandes privações, e as mais vivas inquietações para o futuro, apesar de que a metade dos habitantes livres retirou-se da cidade. Mas o que sobretudo é objeto das mais vivas inquietações é uma população de 55 mil escravos nas vésperas de faltar-lhe comida e cuja irrupção inevitável, em caso de fome, carrega os espíritos de temores e terrores" (*ibid.*, p. 140). Já vimos (nota 10) que Roussin exagerou em sua estimativa da população escrava urbana.

(24) *Cartas baianas*, p. 36.

(25) Santos, *op. cit.*, p. 120.

(26) Barbara Lasocki, "A Profile of Bahia (1820-1826) as Seen by Jacques Guinebeau, French Consul General", apêndice.

(27) Mattoso, "Albert Roussin (...)", p. 129. Possivelmente o cônsul Guinebeau passou muita informação sobre a Bahia ao barão Roussin.

(28) Ver Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution*, passim; Schwartz, *Sugar Plantations* (...), p. 473.

(29) *Cartas baianas*, p. 42.

(30) Mattoso, "Albert Roussin (...)", p. 128.

(31) *Cartas baianas*, p. 60.

(32) APEBa, *Insurreições escravas*.

(33) Amaral, *op. cit.*, pp. 284-5; Morton, *op. cit.*, p. 280 (dá a cifra precisa de 52 escravos executados por Labatut).

(34) João Severiano Maciel da Costa ao governo da Bahia, Rio de Janeiro, 3/2/1823, APEBa, Avisos imperiais, f. 92.

(35) Manoel da Cunha Menezes ao ministro do Império, Bahia, 21/10/1826, APEBa, Correspondência do presidente para o governo imperial, livro 676, f. 160.

(36) Zélia Cavalcanti, "O processo de independência na Bahia"; e texto completo desta ordem em Amaral, *op. cit.*, pp. 293-4.

6. O LEVANTE DOS MALÊS: UMA INTERPRETAÇÃO POLÍTICA

(1) Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels*, e "Movimentos pré-políticos em áreas periféricas", seguido dos comentários de Boris Fausto, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Octavio Velho e Verena Stolcke. A tradução do texto de Hobsbawm é muito ruim!

(2) Nina Rodrigues, *op. cit.*, p. 66, por exemplo.

(3) Genovese, *In Red and Black*, p. 21.

(4) Ver Price e Mintz, *An Anthropological Approach*.

(5) Genovese, *Roll Jordan Roll*.

(6) E. P. Thompson, "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?", p. 135.

(7) Sobre alforrias na Bahia ver Mattoso, "A propósito de cartas de alforria"; Schwartz, "A manumissão de escravos" e Bellini, *op. cit.*

(8) Ver capítulo anterior.

(9) Anthony Oberschall, *Social Conflict and Social Movements*, pp. 146-57; Gerald Mullin, *Flight and Rebellion*, cap. 5.

(10) C. L. R. James, *The Black Jacobins*, p. 19.

(11) Reis, *Rebelião escrava* (...), pp. 15-9.

(12) Herbert Aptheker, *Nat Turner Slave Rebellion*; Mary Reckord, "The Jamaican Slave Rebellion of 1831"; David Gaspar, "The Antiguan Slave Conspiracy of 1836", e sobretudo seu mais recente e excelente trabalho, *Bondmen & Rebels: A Study of Master-Slave Relations in Antigua*, pp. 216-7 para o plano dos crioulos de escravizarem os africanos, ao qual Gaspar aparentemente não dá muito crédito. Ver também, a respeito de crioulos e africanos e rebelião, o ensaio de Genovese, *From Rebellion to Revolution*, *passim*.

(13) Erik O. Wright, "Varieties of Marxist Conception of Class Structure".

(14) Eric Hobsbawm, "From Social History to the History of Society", p. 37, e "Religion and the Rise of Socialism", p. 20; Karl Marx e Friedrich Engels, *The German Ideology*, p. 68; Thompson, "Eighteenth-Century English Society".

(15) Sobre estrutura ocupacional da escravidão urbana baiana, ver Maria José Andrade, "A mão-de-obra escrava em Salvador de 1811 a 1860". Sobre a rebelião de 1828, *APEBa*, Juizes. Santo Amaro.

(16) Quanto a isso ver a competente análise de Cunha, *Negros, estrangeiros* (...), cap. 2 e *passim*.

(17) Silveira, "La force et la douceur de la force (...)", cap. 3, é um que não descarta apressadamente, mas com certo cuidado, o elemento classista. Ele critica uma versão anterior deste trabalho. Uma crítica à sua crítica se encontra em João José Reis, "Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia". Entre os "apressados", R. K. Kent, "African Revolt in Bahia", p. 355. Concorda conosco Genovese, *From Rebellion to Revolution*, p. 31.

(18) Cunha, *Negros, estrangeiros* (...), pp. 205-9, faz uma excelente discussão sobre a etnicidade como um instrumento, em permanente redefinição, dos interesses emergentes do grupo étnico num "sistema multiétnico". Ver também, da mesma autora, "Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível". Sobre etnicidade, escreve bem Orlando Patterson: a "etnicidade só pode ser entendida em termos de uma visão dinâmica e contextual de fidelidades do grupo; o importante em um grupo étnico não é o conjunto particular de objetos simbólicos que o distingue, mas os usos sociais desses objetos. As lealdades étnicas refletem e são mantidas pelos interesses socioeconômicos subjacentes dos membros do grupo", em "Context and Choice in Ethnic Allegiances: A Theoretical Framework and Caribbean Case Study", p. 305.

(19) Alan Dawley, "E. P. Thompson and the Peculiarities of the Americans", p. 40.

(20) Pierre L. van der Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, p. 244. Este livro é, no entanto, um valioso estudo sobre etnicidade.

(21) John S. Saul, *The State and Revolution in Eastern Africa*, cap. 4.

(22) Dan R. Aronson, "Ethnicity as a Cultural System", pp. 14-5.

(23) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pp. 66 e 90; Bastide, *op. cit.*, pp. 154-5 e cap. 7. Discutimos as idéias de Nina Rodrigues, Bastide e muitos outros em Reis, "Um

balanço dos estudos (...)". Sobre o islã dos malês baianos, Reis, *Rebelião escrava* (...), pp. 110-35. Ver também as observações de Genovese, *From Rebellion to Revolution*, p. 30. A tese da *jihād* é detalhadamente discutida em João José Reis e P. F. Moraes Farias, "Islam and Slave Resistance in Bahia, Brazil".

(24) James Duke, *Conflict and Power in Social Life*, p. 104.

(25) Vittorio Lanternari, "Nativistic and Socio-Religious Movements: A Reconsideration".

(26) Howard Prince, "Slave Rebellion in Bahia, 1807-1835", pp. 234-5. Prince se refere ao livro de Lanternari, *The Religion of the Oppressed*, um estudo clássico da religião entre povos "tribais" do Terceiro Mundo, que consideramos informativo, mas que não ajuda a esclarecer conceitualmente a rebelião de 1835.

(27) Reckord, *op. cit.*, pp. 52 e 62.

(28) Cunha, *Negros, estrangeiros* (...), p. 28.

(29) Curiosamente, e coisa que exige reflexão mais detida, os escravos haussás parecem ter apresentado poucos combatentes em 1835, comparados aos libertos. Entre os presos, havia 23 haussás libertos contra apenas oito escravos. Ver João José Reis, "O Rol dos Culpados: notas sobre um documento da rebelião de 1835", p. 113.

(30) Freitas, *op. cit.*, p. 97.

(31) Eric Hobsbawm, *Revolutionaries*, p. 223.

(32) Richard C. Wade, "The Vesey Plot A Reconsideration", p. 138. Sobre os líderes da conspiração urbana de Gabriel Prosser, Mullin escreveu: "Eles tinham uma vida própria — os senhores estão conspicuamente ausentes de seus longos e detalhados depoimentos — e os únicos brancos que participavam de suas vidas de alguma maneira significativa eram aqueles que os escravos podiam usar — meto-distas, pequenos comerciantes, taverneiros. (...) Neste período de reajuste e diversificação da economia, permitir ao escravo que alugasse seu próprio tempo era uma prática ilegal mas altamente difundida e lucrativa" (*Flight and Rebellion*, p. 156). Mas, ao contrário de Wade, Mullin interpreta corretamente essa situação como favorável à rebelião.

(33) João José Reis, "Poderemos cantar, brincar, folgar: o protesto escravo nas Américas".

(34) Oberschall, *op. cit.*, p. 115.

(35) E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth-Century".

(36) Sobre este aspecto ver a análise gramsciana de Ronald Aminzade, *Class, Politics and Early Industrial Capitalism*, p. 282.

(37) Eric Hobsbawm, *Labouring Men*, p. 24.

(38) Sobre a observação de Morton, *op. cit.*, p. 280.

(39) *APEBa*, Correspondência do presidente para o governo imperial, livro 679, f. 140.

(40) Discutimos esse aspecto mais detalhadamente em Reis, *Rebelião escrava* (...), pp. 144-6.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARQUIVOS

Arquivo Nacional, Rio de Janeiro (AN)

- Carta do barão de Pati do Alferes a Bernardo Ribeiro de Carvalho, Monte Alegre, 21/6/1857. Cod. 112, vol. 3, pp. 433-5.
Carta ao "amigo e senhor" (Bernardo de Carvalho), Monte Alegre, 9/12/1853. Cod. 112, vol. 3, p. 135.
Carta do presidente Francisco Vicente Viana ao ministro do Império, Bahia, 15/4/1825. IJJ9, 331.

Arquivo Público do Estado da Bahia, Salvador (APEBa)

- Avisos imperiais, livro 754.
Cartas ao governo, maço 176.
Cartas do governo, maço 173.
Corpo de polícia, maço 3053-1.
Correspondência do presidente para o governo imperial, livros 676 e 679.
Insurreições escravas, maço 2845.
Juizes de paz, maços 2679, 2681 e 2688.
Juizes. Santo Amaro, maço 2508.
Polícia, maço 3109.

Arquivo Municipal de Salvador (AMS)

- Atas da Câmara, 1835-1838, livro 9.42, f. 84.
Ofícios do Governo à Câmara, vol. 111.7.
Livro de Posturas, vol. 566.

- Almada, Vilma. *Escravidão e transição: o Espírito Santo, 1850-1888*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- Almeida, Candido Mendes (org.). *Direito civil e eclesiástico brasileiro*. Rio de Janeiro, Garnier, 1866.
- Amaral, Braz do. *História da Independência na Bahia*. 2ª ed. Salvador, Progresso, 1957.
- Aminzade, Ronald. *Class, Politics, and Early Industrial Capitalism*. Albany, State University of New York Press, 1981.
- Andrade, Maria José. "A mão-de-obra escrava em Salvador de 1811 a 1860". Tese de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1975. No prelo da editora Corrupio.
- Antonil, João A. (pseudônimo de João A. Andreoni). *Cultura e opulência do Brasil*. 2ª ed. Introdução e vocabulário de Alice Canabrava. São Paulo, Nacional, s.d.
- Aptheker, Herbert. *Nat Turner Slave Rebellion*. Nova York, Grove, 1966.
- Aronson, Dan R. "Ethnicity as a Cultural System", in F. Henry (org.), *Ethnicity in the Americas*. Paris, Mouton, 1976.
- Aufderheide, Patricia. "Order and Violence: Social Deviance and Social Control in Brazil, 1780-1840". Tese de PhD, University of Minnesota, 1976.
- Barbosa, Francisco de Assis (org.). *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*. Brasília, Ministério da Justiça; Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.
- Barbosa, Rui. *Obras completas*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1947.
- Bastide, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira/Edusp, 1971.
- Bellini, Ligia. "Por amor e por interesse", in J. J. Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo, Brasiliense, 1988, pp. 73-86.
- Berghe, Pierre L. van der. *The Ethnic Phenomenon*. Nova York, Elsevier, 1981.
- Biblioteca Nacional. *Documentos históricos*, vol. XL, 1938.
- Braga, Júlio Santana. *Ancestralité et vie quotidienne*. Estrasburgo, Imprimerie Moderne, 1986.
- Brandão, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro, Ouro, 1968.
- Britto, Eduardo. "Levante de pretos na Bahia". *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, vol. 10, nº 26, 1903, pp. 88-94.
- Cardoso, Ciro F. S. *Escravo ou camponês?* São Paulo, Brasiliense, 1987.
- . *A Afro-América — a escravidão no Novo Mundo*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

- . "O modo de produção escravista colonial na América", in Theo Santiago (org.). *América colonial*. Rio de Janeiro, Pallas, 1975.
- e Brignoli, Hector P. *História econômica da América Latina*. Rio de Janeiro, Graal, 1983.
- Cardoso, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão*. São Paulo, Difel, 1962.
- . *Autoritarismo e democratização*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975.
- Carneiro, Edson. *O quilombo dos Palmares*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
- Castro, Antonio Barros de. "A economia política, o capitalismo e a escravidão", in J. R. do Amaral Lapa (org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- Cavalcanti, Zélia. "O processo de independência na Bahia", in Carlos Guilherme Mota (org.). *1822: dimensões*. São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 249-50.
- Chalhoub, Sidney. "Visões da liberdade". "Folhetim" da Folha de S. Paulo, 8/5/1987.
- Costa, Emília Viotti. *Da senzala à colônia*. São Paulo, Difel, 1966.
- Couty, Louis. *Le Brésil en 1884*. Rio de Janeiro, Faro & Lino, 1884.
- Cunha, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e seu retorno à África*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- . "Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível". *Revista de Cultura e Política*, vol. 1, nº 1, agosto 1979, pp. 35-9.
- Dawley, Alan. "E. P. Thompson and the Peculiarities of the Americans". *Radical History Review*, nº 19, inverno 1978-9. "Devassa do levante de escravos ocorrido em Salvador em 1835", *Anais do Arquivo Público da Bahia*, nº 38, 1968.
- Duke, James. *Conflict and Power in Social Life*. Provo, Brigham Young University Press, 1976.
- Elkins, Stanley. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Nova York, Universal Library, 1959.
- Fernandes, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- e Bastide, Roger. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo, Nacional, 1971.
- Finley, Moses I. *Esclavitud antigua y ideología moderna*. Barcelona, Crítica, 1982.
- Flory, Thomas. *Judge and Jury in Imperial Brazil, 1808-1871*. Austin, University of Texas Press, 1981.
- França, Antonio de B. Piilo de (org.). *Cartas baianas, 1822-1824*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971.
- Freitas, Décio. *Insurreições escravas*. Porto Alegre, Movimento, 1976.
- Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 19ª ed. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1978. (1ª ed., 1933.)

- _____. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. 2ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979.
- Gaspar, David. "The Antiguan Slave Conspiracy of 1836". *The William and Mary Quarterly*, vol. 35, nº 2, abril 1978, pp. 308-23.
- _____. *Bondmen & Rebels: A Study of Master-Slave Relations in Antigua*. Baltimore e Londres, The Johns Hopkins, University Press, 1985.
- Gebara, Ademir. "Escravos: fugas e fugas". *Revista Brasileira de História*, vol. 6, nº 12, março/agosto 1986, pp. 89-100.
- Genovese, Eugene. *Roll Jordan Roll*. Nova York, Pantheon, 1974 (Ed. bras. com o título *A terra prometida*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988).
- _____. *From Rebellion to Revolution*. Baton Rouge e Londres, Louisiana State University Press, 1979. (Ed. brasileira com o título *Da rebelião à revolução*, São Paulo, Global, 1983.)
- _____. *In Red and Black*. Nova York, Vintage, 1971.
- Goldmann, Lucien. "Importância do conceito de consciência possível", in Norbert Wiener (org.). *O conceito de informação na ciência contemporânea*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970, pp. 30-68.
- Gorender, Jacob. "Questionamentos sobre a teoria econômica do escravismo colonial". *Estudos Econômicos*, vol. 13, nº 1, janeiro/abril 1983.
- _____. *O escravismo colonial*. São Paulo, Ática, 1978.
- Goulart, José Alípio. *Da fuga ao suicídio*. Rio de Janeiro, Conquista, 1972.
- Graf, Marcia Elisa de Campos. *Imprensa periódica e escravidão no Paraná*. Curitiba, Secretaria de Cultura e Esporte, 1981.
- Graham, Richard. *A Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1973.
- _____. *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo, Perspectiva, 1979.
- Graham, Sandra L. "Documenting Slavery". *Luso-Brazilian Review*, vol. 21, nº 2, 1984, pp. 95-9.
- Hobsbawm, Eric. *Primitive Rebels*. Nova York, Norton, 1959.
- _____. "Movimentos pré-políticos em áreas periféricas", in Paulo Sérgio Pinheiro (org.). *O Estado autoritário e movimentos populares*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, pp. 239-304.
- _____. "From Social History to the History of Society". *Daedalus*, vol. 100, nº 1, inverno 1971.
- _____. "Religion and the Rise of Socialism". *Marxist Perspectives*, vol. 1, nº 1, primavera 1978.
- _____. *Revolutionaries*. Nova York, Pantheon, 1973. (Ed. brasileira com o título *Revolucionários*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.)
- _____. *Labouring Men*. Nova York, Basic Books, 1964. (Ed. brasileira com o título *Trabalhadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.)
- Ianni, Octavio. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo, Difel, 1962.
- Instrução para a comissão permanente nomeada pelos fazendeiros do município de Vassouras*. Rio de Janeiro, Tipografia Episcopal de Guimarães, 1854.

- James, C. L. R. *The Black Jacobins*. 2ª ed. Nova York, Vintage, 1963.
- Kent, R. K. "African Revolt in Bahia". *Journal of Social History*, vol. 3, nº 4, 1970.
- Klein, Herbert S. *Escravidão africana: América Latina e Caribe*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- Koster, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942.
- Lacombe, Américo J. "Fontes da história do Brasil (perigos de destruição)", in *Memória da I Semana de História*. Franca, Universidade Paulista "Júlio de Mesquita Filho", 1979.
- Lanternari, Vittorio. "Nativistic and Socio-Religious Movements: A Reconsideration". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, nº 4, setembro 1974, pp. 486-7.
- _____. *The Religion of the Oppressed*. Nova York, Mentor, 1965.
- Lara, Silvia Hunold. *Campos de violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- Lasocki, Barbara. "A Profile of Bahia (1820-1826) as seen by Jacques Guinebeau, French Consul General". Tese de MA. University of California, Los Angeles, 1967.
- Lima, Lana L. G. *Rebeldia negra e abolicionismo*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1981.
- Lima, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*. Salvador, UFBa, 1977.
- Linhares, Maria Yedda e Silva, Francisco C. T. da. *História da agricultura brasileira: combates e controvérsias*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- Machado, Maria Helena P. T. *Crime e escravidão: trabalho, luta, resistência nas lavouras paulistas. 1830-1888*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- Marcos (pseudônimo de Carlos Lacerda). *O quilombo de Manoel Congo*. Rio de Janeiro, R. A., 1935.
- Marques, Gabriel. *Ruas e tradições de São Paulo*. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1966.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. *The German Ideology*. Moscou, Progress, 1968.
- Mattoso, Katia M. de Queirós, "Albert Roussin: testemunha das lutas pela independência da Bahia (1822)". *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, vol. 41, 1975.
- _____. "Sociedade e conjuntura na Bahia nos anos de luta pela Independência". *Universitas*, nºs 15-6, maio/dezembro 1973.
- _____. "A propósito de cartas de alforria". *Anais de História*, nº 4, 1972, pp. 23-52.
- _____. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- Montesquieu. *De l'esprit des lois*. Paris, Garnier, s.d.
- Moraes, Evaristo. *A campanha abolicionista (1879-1887)*. 2ª ed. Brasília, Editora UnB, 1986.

Moraes Filho, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Briguier, 1946.

Moreira, Nicolau Joaquim. *Notícia sobre a agricultura do Brasil*. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1873.

Morton, F. W. O. "The Conservative Revolution of Independence". Tese de PhD, Oxford University, 1974.

Mott, Luiz. "Os escravos nos anúncios de jornal em Sergipe". *Anais do V Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Águas de São Pedro, Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 1986. Vol. 1.

_____. *Sergipe del Rey: população, economia e sociedade*. Aracaju, Fundesc, 1986.

_____. "Um documento inédito para a história da Independência", in C. G. Mota (org.). *1822: dimensões*. São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 465-83.

Moura, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Conquista, 1972.

Mullin, Gerald. *Flight and Rebellion*. Nova York, Oxford University Press, 1972.

Mulvey, Patricia A. "The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: a History". Tese de PhD, City University of New York, 1976.

Nabuco, Joaquim. *Campanhas de imprensa (1884-1887). Obras Completas*. São Paulo, Progresso, 1949.

Oberschall, Anthony. *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1973.

Ofício do conde da Ponte ao visconde de Anádia, Bahia, 7/4/1807, *Anais da Biblioteca Nacional*, nº 37, 1918, pp. 450-1.

Ofício do conde da Ponte ao visconde de Anádia, Bahia, 16/6/1807, *Anais da Biblioteca Nacional*, nº 37, 1918, p. 461.

Oliveira, Maria Inês Cortes de. "O liberto: o seu mundo e os outros". Tese de mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1979. No prelo da editora Corrupio.

Patterson, Orlando. "Context and Choice in Ethnic Allegiances: A Theoretical Framework and Caribbean Case Study", in N. Glazer e D. Moynihan (orgs.). *Ethnicity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.

Pinaud, João Luiz D. et al. *Insurreição negra e justiça*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura/OAB-RJ, 1987.

Porto Alegre, Paulo. *Monografia do café: história, cultura e produção*. Lisboa, Bertrand, 1879.

Price, Richard e Mintz, Sidney. *An Anthropological Approach to the African Past*. Filadélfia, ISHI, 1976.

Prince, Howard. "Slave Rebellion in Bahia, 1807-1835". Tese de PhD, Columbia University, 1972.

Reckord, Mary. "The Jamaican Slave Rebellion of 1831", in R. Frucht (org.). *Black Society in the New World*. Nova York, Random House, 1971, pp. 50-66.

Reis, João José. "Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia", in J. J. Reis (org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo, Brasiliense, 1988, pp. 133-40.

_____. "O rol dos culpados: notas sobre um documento da rebelião de 1835". *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, nº 48, 1985.

_____. "'Poderemos cantar, brincar, folgar': o protesto escravo nas Américas". *Afro-Ásia*, nº 14, 1983, pp. 115-7.

_____. "Resistência escrava em Ilhéus". *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, nº 44, 1979, pp. 285-97.

_____. "A elite baiana face aos movimentos sociais: Bahia, 1824-1840". *Revista de História*, nº 108, 1976, pp. 341-84.

_____. "Magia jeje na Bahia: a invasão do calundú do Pasto da Cachoeira, 1785". *Revista Brasileira de História*, vol. 8, nº 16, 1988, pp. 57-81.

_____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

_____. e Silveira, Renato da. "Violência repressiva e engenho político na Bahia do tempo dos escravos". *Comunicações do Instituto de Estudos da Religião*, nº 24, 1986, pp. 22-31.

_____. e Farias, P. F. Moraes. "Islam and Slave Resistance in Bahia, Brazil". *Islam et Société au Sud du Sahara*, nº 3 (1989).

Ribeiro, Júlio. *A carne*. São Paulo, Vistas, 1958.

Rodrigues, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 6ª ed. São Paulo/Brasília, Nacional/UnB, 1976 (1ª ed., 1932).

Rugendas, Johan M. "Imagens e notas do Brasil". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 13, 1956, p. 50.

Russel-Wood, A. J. R. *The Black Men in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*. Nova York, St. Martin's Press, 1982.

Santos, Joel Rufino dos. *O dia em que o povo ganhou*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

Saul, John S. *The State and Revolution in Eastern Africa*. Nova York, Monthly Review Press, 1979.

Schwarz, Lilia M. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

_____. "Negras imagens". "Folhetim", *Folha de S. Paulo*, 8/5/1987, p. 4.

Schwartz, Stuart B. "A manumissão dos escravos no Brasil colonial: Bahia, 1684-1745". *Anais de História*, nº 6, 1974, pp. 71-114.

_____. "Resistance and Accommodation in 18th Century Brazil: the Slaves' View of Slavery". *The Hispanic American Historical Review*, vol. 57, nº 1, 1977, pp. 80-1.

_____. "Segredos internos: trabalho escravo e vida escrava no Brasil". *História: Questões e Debates*, junho 1983, pp. 45-60.

- _____. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1540-1835*. Nova York, Cambridge University Press, 1985. (Ed. brasileira com o título *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.)
- Sierra y Mariscal, Francisco de. "Idéias geraes sobre a Revolução do Brasil e suas conseqüências". *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 43/44, 1920-21, pp. 65-6.
- Silva, Eduardo. *Barões e escravidão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
- _____. "Dos arquivos da escravidão". "Primeiro Caderno" do *Jornal do Brasil*, 10/5/1986.
- _____. (org.). *Memória sobre a fundação de uma fazenda na província do Rio de Janeiro*. Edição original de 1847 e edição modificada e acrescida de 1878. Rio de Janeiro/Brasília, Fundação Casa de Rui Barbosa/Senado Federal, 1985.
- _____. (org.). *Idéias políticas de Quintino Bocaiuva*. Brasília/Rio de Janeiro, Senado Federal/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986.
- Silva, Maria Beatriz N. da. *A primeira gazeta da Bahia: Idade d'Ouro do Brasil*. São Paulo, Cultrix, 1978.
- Silveira, Renato da. "La force et la douceur de la force: structure et dynamisme afro-brésilien à Salvador de Bahia". Tese de doutorado, École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1986.
- Slenes, Robert W. "O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX". *Estudos Econômicos*, vol. 13, nº 1, janeiro/abril 1983, pp. 117-49.
- Smith, Herbert. *Uma fazenda de café no tempo do Império*. Rio de Janeiro, DNC, 1941.
- Souza, Paulo César. *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia (1837)*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- Souza, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- Stein, Stanley. *Grandeza e decadência do café no vale do Paraíba*. São Paulo, Brasiliense, 1961.
- Tannebaum, Frank. *Slave and Citizen*. Nova York, Vintage, 1947.
- Taunay, Afonso de E. *História do café no Brasil*. Rio de Janeiro, DNC, 1939.
- Taunay, A. C. *Memória sobre a fundação de uma fazenda na província do Rio de Janeiro, obra indispensável a todo senhor de engenho, fazendeiro e lavrador*. 2ª ed., Rio de Janeiro, 1839.
- Tavares, Luis Henrique Dias. *A Independência do Brasil na Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/MEC, 1977.
- Thompson, E. P. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth-Century. *Past & Present*, nº 50, 1971, pp. 76-136.
- _____. "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?". *Social History*, vol. 3, nº 2, maio 1978.

- Todorov, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- Verger, Pierre. *Notícias da Bahia — 1850*. Salvador, Corrupio, 1981.
- _____. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. Salvador, Corrupio, 1987.
- Viana, Oliveira. "Distribuição geográfica do cafeeiro no Estado do Rio", in *O café no segundo centenário de sua introdução no Brasil*, Rio de Janeiro, DNC, 1934, p. 81.
- Vilhena, Luiz dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Salvador, Itapoã, 1969.
- Wade, Richard C. "The Vesey Plot: A Reconsideration", in J. H. Bracey et al. (orgs.). *American Slavery: The Question of Resistance*. Belmont, Wasworth, 1971.
- Wildberger, Arnold. *Os presidentes da província da Bahia*. Salvador, Beneditina, 1949.
- Wright, Erick Olin. "Varieties of Marxist Conception of Class Structure". Mimeo. Madison, 1979.